El 12 de Octubre revisado y revisitado






Evgenia Bridikhina (coord.)

Bruno Valdivia
Fabiola Linares
Rocío Alurralde
Verónica Colque
Nigel Caspa
Henrry Ramos
Marina Ari
Omar Altamirano

Presentación

Una de las mayores satisfacciones que puede tener un docente universitario a lo largo de su vida académica es ver cómo los jóvenes que han pasado por nuestras aulas empiezan a producir sus propios trabajos académicos y van ingresando a la vida profesional. Esta satisfacción es aún mayor cuando se presenta una investigación conjunta docente-estudiantil, porque esta es el resultado no solo de la `formación que los estudiantes han recibido en la universidad sino también de la relación humana que conlleva un proyecto conjunto.

La Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés ha sido una de las pioneras en elaborar este tipo de trabajo. Ya en el año 1975, don Alberto Crespo, entonces director del Archivo de La Paz dependiente de la Carrera, publicó con cuatro de sus alumnos el libro *Vida cotidiana en La Paz durante el proceso de Independencia. 1800-1825* como resultado del trabajo de ordenamiento del recientemente creado archivo histórico y del debate entre el docente y los cuatro estudiantes que eran al mismo tiempo archivistas. Años después, se publicó otro libro también dirigido por don Alberto Crespo: *Siporo, historia de una hacienda boliviana.*

Siguiendo esta tradición, durante la década de 1990 y con el apoyo de la Prefectura de La Paz, se publicaron otros dos libros colectivos de historia regional: el primero sobre Sorata, dirigido por Juan Jaúregui, y el otro sobre la provincia Apolobamba o Caupolicán (actualmente Franz Tamayo e Iturralde), coordinado por mi persona. Ya en la década de 2000 se sumaron a los anteriores otros libros colectivos dirigidos o con la participación de los docentes Raúl Calderón, Pilar Mendieta y Rossana Barragán.

Es bajo esta misma tradición que se presenta hoy el libro titulado *El 12 de Octubre revisado y revisitado*, coordinado y dirigido por la Dra. Evgenia

Bridikhina y con la participación de los estudiantes Bruno Valdivia, Fabiola Linares, Rocío Alurralde, Verónica Colque, Nigel Caspa, Henry Ramos, Marina Ari y Omar Altamirano, obra que se constituye a partir del trabajo realizado en la materia de Historia de Bolivia colonial.

La preocupación que guió la presente investigación fue la de analizar el imaginario, el debate y el impacto que tuvo en Bolivia la conmemoración, en 1992, del Quinto Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América, hecho histórico denominado como "El encuentro entre Dos Mundos" por parte de las instituciones oficiales e internacionales o "invasión", desde los movimientos indígenas.

La primera parte del libro recorre la construcción histórica de este imaginario a lo largo del siglo XX con posiciones diferentes como retomar la historia de la Incas desde perspectivas indigenista, hasta la implementación del "Día de la Raza" y su celebración en Bolivia como parte de un proyecto iberoamericano. La segunda parte se inserta más bien en el debate intelectual previo a 1992, los actos oficiales, las controversias al momento de la conmemoración y, finalmente, la visión histórica desde los movimientos indígenas acerca de este hecho. De esta manera, se entrecruzan en los artículos diversas visiones y posiciones ideológicas y políticas que se han plasmado a lo largo del tiempo en páginas editoriales de la opinión pública, en libros y artículos de académicos e intelectuales y en discursos de las autoridades de ese momento, pero también en acciones como la organización de marchas o actos de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas.

De la lectura de los artículos se desprende de forma compleja la convocatoria que una fecha como el 12 de Octubre de 1492 generó en las generaciones a lo largo del siglo XX y también cómo otra nueva fecha, el 12 de Octubre de 1992, promovió un debate fundamental en nuestra memoria y nuestra identidad. Desde las diferentes formas en las que denominó al mismo hecho a recordar, se mostró ante nosotros y ante el mundo las tensiones aún irresueltas que se sucedieron a lo largo de 500 años. Igualmente, del análisis conjunto realizado por el equipo de investigación, se ha constatado que no se puede entender el proceso político e ideológico de los últimos veinticinco años sin tener en cuenta el surgimiento y fortalecimiento de nuevas propuestas ideológicas políticas que se dieron precisamente en torno a "los quinientos años", hecho

que se constituyó en una plataforma de debate para toda la población boliviana y americana. De esta manera, para América o Abya Yala, el escenario de 1992 fue central.

Veinticuatro años después de estos hechos, cuando el tiempo ha decantado ya lo vivido y pensado en 1992, se hace indispensable para los historiadores revisar y revisitar este tiempo, fundamental para lo que vivimos hoy. Es por esta razón que felicito a los autores de este libro tanto por el tema abordado como por asumir el reto de hacerlo en equipo.

La Paz, noviembre de 2016

María Luisa Soux de Wayar
Directora de la Carrera de Historia

Introducción

La conmemoración del Quinto Centenario del "descubrimiento" de América es sin duda uno de los acontecimientos más importantes en la historia reciente de Latinoamérica y España. Si bien desde la década de 1980, el gobierno español empezó a preparar un amplio programa de festejos que posicionaba al país como el eje articulador de las actividades conmemorativas, en los países latinoamericanos hubo una marcada división de la sociedad en cuanto a la preparación y participación en estos actos siendo los grupos indígenas y afrodescendientes los más reacios a esta idea. En el continente y en Bolivia se produjo una profunda polarización en cuanto las percepciones y las actitudes frente a los actos conmemorativos,

En España, en los países de América Latina y en Bolivia, este acontecimiento ha suscitado distintas reacciones. En realidad, hubo tres posiciones teóricas y políticas contrarias respecto al significado de los 500 años y el viaje de Cristóbal Colón. La primera procedía de España donde se usó el concepto de "descubrimiento", aunque la posición de sus círculos intelectuales al respecto no fue homogénea. Este concepto recibió muchas críticas entre las cuales se destaca la de los intelectuales mexicanos Miguel León Portillo y Leopoldo Zea quienes la vieron como euro-centrista al invisibilizar la existencia de civilizaciones que se desarrollaron en el continente americano antes de la llegada de los españoles. Su propuesta consistía en priorizar el mestizaje cultural como el punto neurálgico en el proceso de formación de los pueblos americanos denominando "encuentro de dos mundos": esta fue la visión

que recogió la UNESCO para la conmemoración del Quinto Centenario. Esta posición fue criticada por los intelectuales que reclamaban la inclusión del componente africano y exigían calificarla como el "encuentro de tres culturas o de tres mundos" para reconocer el aporte de la población africana trasladada forzosamente al continente americano a lo largo de los siglos XVI a XIX. La tercera posición, cuyos partidarios fueron los intelectuales, grupos, organizaciones y hasta partidos indigenistas e indianistas, insistía en que se trataba de una invasión que no tenía por qué ser conmemorada; al contrario, se debía lamentar el "descubrimiento" calificado como una tragedia. Sin embargo, dentro de esta corriente surgió la idea de repensar la época que, a partir de 1492, no solo fue de colonización sino el inicio de 500 años de resistencia.

Sin duda, 1992 marcó un antes y un después en muchos aspectos; sobre todo, cambió el escenario político latinoamericano y boliviano en lo que se refiere a la formulación de un nuevo proyecto político donde los indígenas se afianzaron como los actores colectivos más importantes; además, se reconoció el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la sociedad boliviana y los derechos políticos, económicos y sociales de los pueblos indígenas.

La nueva generación de los jóvenes de ahora es el fruto de todos estos cambios que han sucedido en Bolivia en los últimos veinte años y si bien ellos son conscientes que estos cambios han sido el producto de una larga lucha política y social, en los hechos desconocen lo que ocurrió en 1992. Tomando en cuenta que ya pasaron más de veinte años desde la conmemoración del Quinto Centenario, decidimos realizar una investigación para ver qué sucedió entonces y qué impacto tuvo este acontecimiento en la mentalidad de los bolivianos. En el año 2012, surgió la idea de repensar este tema en el curso de materia Historia Colonial de Bolivia en la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), en La Paz, ya que muchas cosas cambiaron en el panorama político de los países latinoamericanos así como en Bolivia. También ha crecido una nueva generación capaz de evaluar los hechos del pasado con nuevos criterios, por ejemplo lo que ocurrió en 1492 y en 1992. Para este fin, decidimos acercarnos al segmento de la población boliviana con mayor interés y conocimiento de la historia: los futuros historiadores cuya infancia y juventud transcurrieron después de 1992.

Optamos por adaptar una encuesta que fue distribuida en 1992 a través de las embajadas españolas en los países latinoamericanos a sus facultades, carreras y departamentos de Psicología, con el fin de conocer las percepciones y opiniones de la población respecto al tema del "descubrimiento" y del festejo de su Quinto Centenario. Dicha encuesta fue elaborada por Denise Jodelet, del Instituto Interdisciplinario de Antropología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París) y especialista en el tema de las representaciones sociales. En Bolivia, la conducción de la encuesta fue encargada a la Dra. María Esther Seleme, docente de Psicología Social en la UMSA. Sin embargo los resultados de la encuesta realizada en La Paz no fueron conservados.

Decidimos reelaborar esta encuesta, adecuándola al contexto presente, y aplicarla entre los estudiantes de las carreras de Historia en las universidades de las ciudades de La Paz y El Alto, es decir entre los alumnos de la Carrera de Historia de la UMSA, de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), de la Universidad de Tawantinsuyu (UTA) y de la Escuela Normal Superior Simón Bolívar. Elegimos estas cuatro instituciones educativas para poder comparar las ideas, impresiones, ideas y opiniones de estudiantes que viven y estudian en La Paz y El Alto.

Por otro lado, al sostener que el tema del Quinto Centenario merecía un análisis más profundo, decidimos realizar investigaciones complementarias sobre el tema e incluso más allá. La docente, Dra. Evgenia Bridikhina, ya contaba con algunos elementos al respecto al haber desarrollado una investigación acerca de las relaciones entre Bolivia y España (Bridikhina, 2012), y luego la profundizó sustancialmente desde el Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la UMSA. Paralelamente, algunos estudiantes se dedicaron a trabajar sobre temas específicos; otros se fueron sumando y algunos desistieron. He acá el resultado de este trabajo colectivo.

El libro está dividido en dos partes.

La primera parte titula **El diseño del imaginario político.** Se inicia con el trabajo de Bruno Valdivia sobre el "Socialismo inca"; inicialmente, este tema no estaba contemplado en la obra pero dada su importancia, al tratarse de uno de los argumentos de la corriente indigenista a lo largo del siglo XX, decidimos incluirlo.

El artículo que reúne los aportes de Fabiola Linares, Rocío Alurralde y Verónica Colque se centra en el análisis de la prensa paceña en torno al

festejo de 12 de Octubre desde sus inicios, a principio del siglo XX, hasta 1992. Para Fabiola Linares fue significativo encontrar las primeras noticias de este festejo mientras que Rocío Alurralde enfatizó el tema de las relaciones hispano-bolivianas reflejadas en las festividades del 12 de Octubre. Por su parte, Verónica Colque se concentró en visibilizar distintos temas que fueron abordados en el periódico *Presencia* con relación a esta fecha, tratando de encontrar cambios y continuidades a lo largo del tiempo.

El artículo de Nigel Caspa se centra en el tema de la conmemoración del Quinto Centenario del "Encuentro de Dos Mundos" en Bolivia y en el "reencuentro" con España (1992-2000); intenta demostrar el significado de la política española respecto a la celebración del Quinto Centenario en América Latina y especialmente en Bolivia. Además, presenta un panorama general de las actividades y los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en Bolivia en 1992.

La atención de Evgenia Bridikhina se concentró en los debates, la producción intelectual y las ideas en torno a 1992 que circulaban entre los intelectuales de la época y sobre su visión acerca de la historia. La autora rescata una importante propuesta política de la Asamblea de Nacionalidades sobre la historia, específicamente sobre la conquista y el pasado colonial. También analiza reflexiones de los movimientos sociales y partidos políticos y de varios intelectuales, particularmente historiadores y cientistas sociales.

La segunda parte del libro titula **Prácticas políticas: debates, celebraciones y mitos.** Allí, Henrry Ramos examina la participación de los pueblos indígenas y grupos afrodescendientes en el escenario político latinoamericano en las últimas décadas del siglo XX y, sobre todo, durante el proceso de preparación y conmemoración del Quinto Centenario del "descubrimiento de América" cuando, bajo una consigna común, estos se movilizaron contra las celebraciones de la fecha en cuestión. Marina Ari visibiliza las protestas y acciones de grupos y organizaciones durante la llegada a Bolivia de los reyes de España en 1987 y del papa Juan Pablo II en 1988, partiendo de las propuestas de las corrientes intelectuales y políticas de los años 1970-1980. Asimismo, analiza los principales lineamientos de los documentos claves presentados por indianistas y kataristas durante la conmemoración del Quinto Centenario.

El libro termina con un anexo que recoge las encuestas aplicadas por los alumnos de la materia Historia Colonial de Bolivia (2012) sobre la base de la encuesta inicial de 1992. Omar Altamirano, ayudante del profesor de esta materia en el año 2012, elaboró una base de datos, realizó las tabulaciones y editó los gráficos correspondientes.

Este trabajo tiene varias características *sui generis*. Por un lado, se inscribe dentro del campo de la historia reciente; por otro lado, es fruto de un trabajo colectivo realizado por jóvenes puesto que tanto los estudiantes que efectuaron las encuestas como los que escribieron los artículos nacieron en los años 1990, crecieron y fueron educados después de 1992. Asimismo, son jóvenes los que respondieron a las preguntas de las encuestas. A diferencia del conjunto de autores, Marina Ari fue testigo y participó activamente en estos acontecimientos, con su experiencia de periodista y con firmes convicciones en su calidad de indigenista, considerándose a sí misma como una intelectual aymara: su conciencia étnica y política se refleja en su texto.

Para todos nosotros, participar en este proyecto fue una experiencia inolvidable aunque tardamos bastante para que este libro viera la luz. Con este trabajo pretendemos analizar los debates producidos entre los intelectuales bolivianos en torno a la conmemoración del Quinto Centenario en el marco de luchas en el campo intelectual cuyas consecuencias fueron un quiebre epistemológico y la visibilización y apropiación por el Estado de las ideas gestadas en los círculos intelectuales. Un importante reto constituyó el análisis del debate político producido en estos círculos respecto a los conceptos de "descubrimiento", "encuentro de dos mundos", "encuentro de dos culturas", así como las prácticas expresadas en las manifestaciones, protestas y expresiones políticas. Esperamos que esta propuesta de historia de las ideas suscite nuevas reflexiones al respecto.

Primera parte:

El diseño del imaginario político

Teoría del Imperio Socialista de los Incas El indigenismo y su concepción de la historia prehispánica en el siglo XX

Bruno Valdivia Gallardo

Introducción

Este artículo presenta el desarrollo del pensamiento histórico del indigenismo respecto a la teoría que sugería que el imperio inca o Tahuantinsuyo era socialista; para ello, analiza las ideas de los autores que se enfocaron en este tema diferenciándolos por país debido a que en Perú y Bolivia hubo diferentes concepciones del indigenismo. También se ve la repercusión política del indigenismo en estos países.

Su marco temporal abarca la primera mitad del siglo XX. En este periodo, el sentimiento indigenista se fortaleció en los países andinos: en el caso boliviano, los gobiernos liberales se cuestionaban respecto al "problema del indio" y qué hacer con él. Los movimientos tanto nacionalistas como marxistas se interesaron y teorizaron sobre lo que se debía hacer con la población indígena que era explotada por el Estado y los terratenientes.

El indigenismo

El indigenismo como tal nació en la primera mitad del siglo XX con las influencias del marxismo y del nacionalismo en diferentes puntos de la región andina. Sin embargo, no fue el mismo en los diferentes países de este bloque. En Perú y en Bolivia, giró en torno a los problemas del indígena y su entorno.

Por ello, se inspiró en el marxismo y el nacionalismo para la elaboración de su proyecto de construcción nacional.

En el caso peruano estuvo fuertemente influenciado por corrientes externas a la región. El problema indígena en Perú se relacionaba con el problema existente entre el centro político, Lima, y la periferia serrana. En el siglo XIX, el gobierno peruano se valió del auge del guano ubicado en el litoral para prescindir del tributo indígena; sin embargo esta medida no logró poner fin a las reivindicaciones indígenas. La oligarquía limeña conectada con Europa le daba la espalda al resto del país que seguía atrasado y aislado del comercio internacional. José Carlos Mariátegui fue quien tuvo mayor presencia dentro del indigenismo peruano. En su obra, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cuya primera edición data de 1928, analizó la situación del indígena peruano desde un enfoque claramente marxista:

> Es pues una tradición prácticamente ininterrumpida la que recoge en los años veinte el movimiento indigenista, sobre todo a través de la literatura: narrativa y poesía exaltando al indígena, reivindican sus costumbres y sus tradiciones, pintan cromos idílicos de su vida y su entorno, añoran líricamente la antigua grandeza del imperio incaico; pero también denuncian las precarias condiciones de vida en que viven los indios bajo el dominio de los latifundistas, esto es, la "raza india" avasallada con la complicidad de los mestizos o mistis (Ferrari, 1984: 397-398).

La situación del indígena dio lugar a que se analizara su posición desde un punto de vista marxista. Los marxistas peruanos no pudieron cuadrar de manera uniforme el marxismo en la situación indígena pero el indigenismo peruano utilizó el lenguaje marxista para tratar el tema del indio.

> Pero es evidente que se trataba de un marxismo permeable a la herencia andina, posible dentro de un universo discursivo que convirtió la idea de revolución y al referente social de las comunidades indígenas en elemento vital del pensamiento político y estético (Bugel, 2001: 56).

Sin embargo, esta posición favorable al marxismo compartiría con el A.P.R.A. (Alianza Popular Revolucionaria Americana) una postura en contra de la burguesía. Víctor Raúl Haya de la Torre, líder del A.P.R.A., al igual que Mariátegui, tenía varias críticas al centralismo limeño y su oligarquía. Parafraseando al intelectual Alberto Flores Galindo en su artículo "Socialismo

y problema nacional en el Perú" (1980), se intentó unir al marxismo con el problema nacional.

En el caso boliviano, es necesario considerar el indigenismo de otra manera pese a la existencia de similitudes con el caso peruano. Como señala Josefa Salmón:

> La clasificación de estos textos como "indigenistas" no significa que representen una actitud pro-india ni tampoco que comporten un acercamiento verídico de la cultura y vida de los diferentes grupos culturales e indígenas en Bolivia (Salmón, 1997: 13).

Entonces, ¿cómo se debe comprender la literatura indigenista boliviana?

> Es decir, este discurso indigenista no funcionó como una respuesta "objetiva y verídica" de la realidad sino como producto de ciertas necesidades históricas que tienen que ver con la relación de dominación entre la clase en el poder y los grupos indígenas, relaciones entre intelectuales y políticos y creencias y deseos sociales e individuales (*Ibíd.*: 34).

Es esto lo que hace que el discurso indigenista boliviano se diferencie de otros casos en Latinoamérica, y particularmente del caso peruano, el más próximo y parecido; además fue el que mayor influencia ejerció sobre este.

Ambos casos presentan una visión del indígena hecha desde fuera de la clase indígena y no desde su interior. Igualmente, en ambos casos, el indigenismo intentó desnudar la realidad de los pueblos indígenas, trató de reivindicar al indio, quiso proponer soluciones a lo que se llamaba en esta época "el problema del indio", una suerte de piedra en el camino de los gobernantes hacia la construcción de la nación. La idea del "problema del indio" fue trasladada de Perú a Bolivia y se basaba principalmente en el desafío de asimilar a los indígenas a la "civilización", introducirlos a sus economías y en lo posible educarlos de una forma parecida a la europea.

Por ejemplo, uno de los pilares del indigenismo era dotar al indígena de tierra para trabajar, lo cual estaba en contra de los intereses de los terratenientes peruanos: "El dominio de la tierra coloca en manos de los gamonales, la suerte de la raza indígena caída en un grado extremo de depresión e ignorancia" (Mariátegui, 1988: 48). Se proponía la propiedad de la tierra como redención

para la clase indígena del Perú para poder acabar con la pobreza de los indios; pero en realidad: "La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad" (*Ibíd.*: 35). Al analizar el periodo colonial, Mariátegui sugería que el indígena fue convertido en minero, despojándole de su tradición agrícola. Para este autor, según Bugel, el indígena debía ser entendido a través del socialismo y había que revalorizar las costumbres revolucionarias indígenas destruidas por el colonialismo.

En el caso boliviano es más complicado comprender al indigenismo en sí debido a la falta de una tendencia única en su seno. Josefa Salmón sugiere al respecto que el indigenismo en Bolivia solo obedecía a las necesidades históricas del momento más que a una ideología como tal; entonces podría decirse que los autores, entre los cuáles se destacan Franz Tamayo y Alcides Arguedas que llegaron a elaborar un discurso respecto al indígena, sea a favor o en contra, pueden ser considerados como indigenistas a pesar de tener otras ideologías: "A través del discurso indigenista, entonces, el letrado y la sociedad criolla trataron de alimentar una imagen que les permitía agrandar su propia importancia como promotores del nacionalismo auténtico" (Salmón, 1997: 94).

Para varios autores, en la literatura denominada indigenista que reivindicaba los derechos negados a los indígenas, estos seguían siendo explotados, incluso en su transición de peones de haciendas a mineros u obreros. Tres autores abordan el tema indígena: en primer lugar Alcides Arguedas quién tuvo una visión europeizante respecto a los indígenas; Franz Tamayo, conocido por su postura a favor de los mismos; y, por último, Tristán Marof que también asumió una posición favorable a los indígenas pero desde una óptica marxista.

Alcides Arguedas es un autor boliviano quién, a lo largo de su trayectoria, cambió de postura respecto al tema indígena. Sin embargo parece tener menos simpatía hacia los cholos, es decir la población mestiza de baja extracción social, a quienes en varias de sus obras describió como una mezcla de los males de la raza blanca con la indígena. En *Raza de Bronce* (1919), señaló cómo el indígena sufría abusos de parte de los hacendados. Esta novela se ambienta en la época previa a la Guerra del Pacífico; en una parte, muestra un debate entre dos personajes, Pantoja y Suárez: el primero se muestra hostil respecto a los indígenas y el otro los defiende pero no se llega a ninguna conclusión sobre su situación. En otra obra, *Pueblo enfermo* (1909), el autor asumió una postura

crítica sobre la sociedad boliviana en su conjunto en la cual se mostraba muy desfavorable al indígena considerado como uno de los factores del retraso nacional; esta visión era relativamente común en esa época pero a la vez, bastante discutida. Sin embargo, fue mucho más drástico en sus posturas al referirse al cholo. Al respecto, Josefa Salmón comenta lo siguiente: "Por ello Arguedas construye el argumento de la falta de progreso nacional desde la perspectiva racial, y por ello también su visión del indio se basa en parte de un determinismo geográfico" (Salmón, 1997: 66).

Franz Tamayo es uno de los autores bolivianos de mayor trascendencia en el imaginario nacional; tomó una postura favorable al indígena, mostrándolo como parte fundamental de la construcción de la nación. En su obra *Creación de la Pedagogía Nacional* (1910), hizo una crítica a las propuestas educativas de los gobiernos liberales y propuso la creación de una pedagogía que se pudiera aplicar a las necesidades de los bolivianos. Criticó la emulación de la educación europea; señaló que el problema de la educación boliviana radicaba en su incapacidad para crear un "carácter nacional", revelando la influencia del nacionalismo en su obra. Coincidía con Arguedas en su desprecio hacia el cholo llamando la atención acerca de la necesidad de educar a los indígenas. Para Tamayo,

> ... necesitamos pues, crear la pedagogía nacional, es decir una pedagogía nuestra, medida a nuestras fuerzas, de acuerdo con nuestras costumbres, conforme a nuestras naturales tendencias y gustos y en armonías con nuestras condiciones físicas y morales (Tamayo, 1994: 13).

Salmón compara las posturas de Tamayo y de Arguedas: "... a diferencia de Arguedas, para quien esta influencia es negativa, para Tamayo es la prueba de la vitalidad y energía, y por lo tanto, de la superioridad racial indígena" (1997: 77).

En el parlamento, en 1944, Franz Tamayo, entonces diputado por el departamento de La Paz, entró en debate con el que sería uno de los artífices de la Revolución Nacional, Víctor Paz Estenssoro, respecto al proyecto de reforma del régimen de arrendamiento de tierras del departamento de Tarija; en este debate, Víctor Paz se refirió al socialismo inca:

> Se sostiene que en el imperio socialista de los incas, en lo que ahora es Bolivia, Perú y ecuador no existía propiedad individual. El régimen

> era evidentemente de un socialismo desde el Estado, manejado con un sentido un tanto despótico[1].

Tristán Marof, seudónimo de Gustavo Navarro, fue un escritor boliviano marxista. En el libro *Ingenuo Continente Americano* (1922), dedicó sus últimas páginas al tema del socialismo inca, realzando el antiguo esplendor del imperio y señaló que la semilla de la grandeza incaica seguía latente en los indígenas:

> Después de tantos siglos, aún quedan en pie algunos restos de los quechuas, esparcidos dolorosamente en el territorio de las Repúblicas Peruana y Boliviana condenados a la servidumbre y a la miseria, despreciados por las razas que se creen superiores, trabajando la tierra en beneficio del patrón (Marof, 1998: 160).

Reivindicaba el papel de los indígenas en la sociedad en la que se desenvolvían:

> El indio quechua que aún permanece en sus campos en estado de servidumbre, ha perdido la fe en sus amigos los "criollos" y no tiene valor para protestar. La instrucción no ha descendido hasta él; pero si el alcohol republicano, que le agota rápidamente (*Ibíd.*: 160-161).

En esta última cita, su argumento se asemeja al de Tamayo al exigir educación para los indígenas. Apuntó su crítica al consumo de alcohol pero también denunció la responsabilidad del Estado boliviano. Otra de sus obras fue *Justicia del Inca* (1926) en la cual abordó de nuevo el tema del socialismo del imperio inca pero enfocándose en proponer una visión de la historia del Tahuantinsuyu justificando la teoría del socialismo en los Andes. Esta obra se parece mucho a la conocida publicación titulada *El Imperio Socialista de los Incas* (1928) del francés Louis Baudin en su manera de presentar el tema.

Concepción del Tahuantinsuyu y teoría del socialismo andino

Varios autores escribieron sobre el Tahuantinsuyu, es decir el imperio inca. Entre ellos surgió un debate en torno a sí pudo haber sido gobernado con un régimen socialista. Las ideas del indigenismo se refirieron al pasado prehispánico, elaborando teorías con el fin de resaltar el pasado incaico relacionándolo con la realidad que se vivía en la primera mitad del siglo XX.

1 Discurso parlamentario de 24 de noviembre de 1944, citado en Antelo, 2003: 144.

Sobre este punto se debe comprender el debate sobre el socialismo inca como la necesidad de poder encuadrar una sociedad prehispánica en los estadios de evolución europeos. Esta intención de entender a las sociedades americanas desde una visión europeizante ya apareció en el periodo colonial cuando los cronistas intentaban explicarse el origen y funcionamiento de estas sociedades: "Muchas veces en el siglo XVI, la historiografía sobre las sociedades americanas buscó explicar con las categorías propias de la historiografía europea" (Pease, 2003: 13-14). Sin embargo, en el siglo XX se hablaba de socialismo/comunismo inca y si debió o no debió abordarse el tema desde una óptica marxista. Aquello se hizo evidente en autores como Louis Baudin[2]. En estas visiones acerca del incario, también se visibilizó un lado utópico que buscaba ver a esta sociedad como un mundo de felicidad en el cual no había sufrimiento. En el caso del socialismo inca y cómo se debía comprender aquello, es necesario primero preguntarse: ¿Qué era el socialismo para los autores que escribieron sobre el socialismo inca?

Ideas sobre el "socialismo en el Tahuantinsuyu"

Para poder analizar las visiones de varios autores sobre el tema y porqué se refirieron al Tahuantinsuyu como a un Estado socialista, se debe tomar en cuenta que no todos ellos compartían una misma visión del socialismo. Algunos como Marof, Reinaga y Mariátegui proponían el concepto de socialismo basándose en la formación y la forma de proceder del Tahuantinsuyu. Sin embargo hubo varias críticas y debates sobre si se podía llamar socialismo a una sociedad de esta naturaleza. En realidad, varias de estas propuestas, salidas de movimientos políticos como el Partido Socialista Peruano o también de la visión de la oligarquía limeña influenciada por Baudin, obedecían al contexto en que fueron producidas. Con el paso del tiempo, muchas de estas ideas fueron descartadas por sus propias ideologías. Sin embargo los estudios de etnohistoria mostraron una visión menos política de lo que fue el Tahuantinsuyu.

2 Louis Baudin (1887-1964) fue profesor en las facultades de Derecho de Dijon y París y la Escuela de Altos Estudios Comerciales, en Francia. Era una figura del liberalismo francés en los años 1930-1960. Fue elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1951 y recibió otras distinciones. Publicó *El Imperio Socialista de los Inkas* (1928), *La vida cotidiana en la época de los últimos incas* (1955). Fuente: https://fr.wikipedia.org/wiki/Louis_Baudin

De hecho, hubo varios problemas de orden ideológico que marcaron el estudio de la sociedad inca al determinar la existencia o no de un socialismo en la misma. Entre las problemáticas planteadas se puede distinguir varias preguntas: ¿Fue uniforme la economía en el Tahuantinsuyo? ¿Fue posible clasificar un sistema como socialista cuando coexistían varios tipos de propiedad? ¿Se podía calificar como socialismo a un régimen en el que existían jerarquía y culto estatal? Estas preguntas fueron discutidas por varios autores, respondidas y analizadas de diferentes formas en busca de aclarar si existió o no socialismo en los Andes en la época inca.

Louis Baudin, en su obra *El Imperio socialista de los Inkas,* propuso que en el imperio inca, no se podía hablar de un socialismo puro al estilo del que se entendía en el siglo XX, es decir con una forma marxista. Él concebía al socialismo como un: "Sistema planificado y que anula la propiedad individual, tal es la definición de socialismo que rogamos al lector admitir como un postulado" (Baudin, 1975: 10). Por consiguiente, planteaba que se debe asumir el sistema del Tahuantinsuyu como un sistema colectivo. Sin embargo, a lo largo de su obra, aseguraba que en el Tahuantinsuyu no hubo una sola forma de administración; por ello, de acuerdo con las necesidades, el concepto el Estado era flexible. Finalmente, llegó a la conclusión de que el socialismo que se habría aplicado en los Andes fue el causante de la caída del Estado: "Fue el régimen socialista el que causó la pérdida del imperio, mucho más que los golpes de los conquistadores" (*Ibíd*.: 411).

Su obra, pese a no ser la primera en abordar el tema, tuvo una gran trascendencia entre los estudiosos. Fue bastante discutida y debatida por varios escritores, debido principalmente a que el lenguaje y el lineamiento de Baudin no eran de orden marxista. Henry Tantalean sostuvo que la obra de Baudin fue escrita con un lenguaje que se puede considerar como racista; además, fue utilizada por la oligarquía peruana para intentar manipular al indigenismo desde una visión elitista. Por otra parte, José Carlos Mariátegui, desde su postura marxista, propuso que el Tahuantinsuyu tuvo un modo de producción comunista agrario y que debía ser considerado como un Estado comunista.

> Al Comunismo incaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo un régimen autocrático de los incas– se designa por esto como comunismo agrario (Mariátegui, 1988: 54).

También señaló que el socialismo inca tenía el camino marcado para llegar al comunismo. Acerca de la propiedad de la tierra, Mariátegui resaltó que fue colectiva desde el mismo ayllu; los bosques, el agua, los pastos y demás recursos eran comunitarios dentro del ayllu.

La posición indigenista tomada por los partidarios de José Carlos Mariátegui y miembros del Partido Socialista Peruano fue influida por el estudio de la sociedad realizado por el marxismo y estos terminaron por aceptar su terminología. En los modos de producción marxista, las idealizaciones indigenistas estuvieron sujetas a varias interpretaciones pero los debates se concentraron en la época de la Barbarie Media, aunque también estuvieron ligadas al modelo de producción asiático[3]: "Si bien en muchos rasgos la sociedad inca se asemeja a las sociedades descritas como asiáticas se diferencian fundamentalmente del modelo esbozado por Marx en la no existencia de aldeas autosuficientes" (Golte, 1976: 80). Sin embargo, en Perú, el concepto de "modo de producción asiático" fue utilizado por el indigenismo de manera tardía debido a que se dio mayor importancia a otros medios de producción.

Varios autores bolivianos también debatieron el concepto de socialismo inca. Fausto Reinaga, escritor boliviano que fue marxista en sus inicios y luego se desmarcó del mismo en los años 1960, aproximándose más al indianismo, vio al imperio inca como protector de la población. Esta visión paternalista de lo que fue la administración inca se evidencia en su libro *Mitayos y Yanaconas* (1940): "El estado tenía una sola razón de ser; llenar, satisfacer y asegurar las necesidades del pueblo" (Reinaga, 1940: 13). En esta obra, también asumió que el incario fue un socialismo que mantenía la igualdad entre sus súbditos. Sin embargo, aceptaba de alguna forma la incompatibilidad entre el socialismo o comunismo de la primera mitad del siglo XX con el que se habría dado en el Tahuantinsuyo:

3 El modo de producción asiático funcionó según Marx, en India, China, algunas regiones del Medio Oriente, Rusia, México azteca y Perú inca. Sus características principales son: ausencia de la propiedad privada del suelo que sería la propiedad del Estado; la función dominante del poder central del Estado; divinización del poder central, la realización de las grandes obras por el Estado, sobre todo caminos y obras hidráulicas para las necesidades de una población en aumento, ausencia de las ciudades en el sentido clásico.

> El Comunismo Moderno es una cosa distinta al comunismo inkaico. Esto es lo primero que debe comprender y entender, el nombre de estudio que explora el Tawantinsuyu. Uno y otro comunismo son producto de diferentes experiencias humanas (*Ibíd.*: 69).

Reinaga planteó un socialismo diferente del socialismo europeo del siglo XX, uno que fuera propio de los Andes: "Pertenecen a distintas épocas históricas, constituyen la elaboración de disimiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial" (*Ibíd.*: 70).

Por su parte, Tristán Marof también abordó el tema del socialismo en los Andes. Utilizó este concepto para llegar a justificar el comunismo desde la misma cultura prehispánica: "El pueblo quechua no sólo desarrolla en su organización comunista y en fraternidad, sino que formó un arte salido de sus tradiciones, de su manera de ser, en particular, de la naturaleza" (Marof, 1998: 154).

Para reivindicar los derechos del inca y principalmente encontrar en él el comunismo que buscaba en sus costumbres y su historia, Marof afirmaba en los años 1930 que: "La idea honestamente comunista no es nueva en América. Hace siglos la practicaron los incas con el mejor de los éxitos y formaron un pueblo feliz que nadaba en la abundancia" (*Ibíd.*: 10).

Para Franz Tamayo, la idea del socialismo en el incario se justificaba en tanto reivindicaba la defensa del indio. Para este autor, los indígenas tenían en sus manos la solución al problema nacional por ser capaces de lograr grandes cosas como en su pasado prehispánico:

> En un proceso de histórica reconstrucción inductiva de los grandes imperios autóctonos, podemos atribuirles una inteligencia así como principio de organización de esos grandes edificios sociales y políticos, ya que, como residuo histórico hoy encontramos los mismos elementos en el alma del indio contemporáneo (Tamayo, 1994: 84).

En esos años, hubo más de una postura que interpretara lo que fue el Tahuantinsuyo: el marxismo intentaba comprender el proceso inca desde diferentes estados de evolución; sin embargo, se refutó bastante la cabalidad de la aplicación de los términos marxistas. Autores como Reinaga y Marof

aceptaban la existencia de un socialismo en el periodo prehispánico pero reconocían que no era un socialismo tal como lo entendemos en la actualidad, sino un socialismo *propio* del Tahuantinsuyu. Los autores peruanos y bolivianos escribieron bastante al respecto, logrando crear una teoría de lo que habría sido el socialismo inca desde el punto de vista del creciente indigenismo en Perú y Bolivia. También debe comprenderse la idea de socialismo en el Tahuantinsuyu desde el punto de vista económico que fue muy importante en los análisis de esta época.

Economía en los Andes

La economía prehispánica en los Andes fue interpretada desde un punto de vista marxista y se utilizaron categorías y terminología marxistas para estudiar al Tahuantinsuyo aunque también se recurrió a otras categorías de análisis para estudiar el caso. Muchos ideólogos y etnohistoriadores han profundizado en el tema.

> Por muchos años se alabó y consideró la organización inca como materialización de una utopía admirada por los europeos. Se creía que el almacenamiento de productos de toda índole tenía por objetivo fines humanitarios, como socorrer a la población en caso de desastres naturales. Esta apreciación sólo demuestra la incomprensión de los mecanismos económicos de ese Estado (Rostworowski, 1988: 261).

La crítica de los estudiosos respecto a la visión europeizante fue permanente: entre ellos se destacó la de José Antonio Arze, político, escritor y sociólogo boliviano, fundador del Partido de Izquierda Revolucionaria (P.I.R.):

> Como verá el lector, tanto Rouma como Baudin coinciden en criticar la civilización inkaica desde un punto de vista de Liberalismo Económico -antisocialista en consecuencia- por lo que las refutaciones hechas al profesor francés en mi ensayo, son aplicables también al antropólogo y economista belga (Arze, 1952: V-VI).

Diferentes posiciones intentaron respaldar sus teorías con indicios de cómo era la economía en el espacio andino en la época prehispánica.

Baudin intentó hacer un estudio completo de la economía andina. Por ejemplo, se interesó en algunos detalles de manejo administrativo y espacial;

resaltó la existencia de los quipus que conformaban un sistema que podía registrar de forma no escrita los datos estadísticos del Tahuantinsuyu, lo que revelaba una estructura centralista y eficiente administrada del Estado inca desde el Cuzco. Analizó las crónicas de Francisco de Jeréz, Pedro Sancho de la Hoz, Pedro Cieza de León, Bartolomé de Las Casas, Garcilaso de la Vega, entre muchas otras, a las cuales dedicó el primer capítulo de su obra. Se refirió a que las ciudades andinas se encontraban en lugares poco fértiles y que sus pobladores buscaron explotar y aprovechar de mejor manera los recursos naturales: por ejemplo, el maíz era el producto de mayor consumo, pero era insuficiente. Los animales de mayor uso eran las llamas y las alpacas que servían para el transporte, además de proveer carne y lana. Baudin muestra el sistema inca como insuficiente como para poder mantenerse adecuadamente pero explicó que lograba sustentarse debido a su constante expansión: "Solamente la conquista exterior y una organización interna que no daba lugar al despilfarro podían permitir la subsistencia en un pueblo en tales condiciones" (Baudin, 1975: 128). Es en este sentido que este autor explica la constante expansión del Tahuantinsuyo como una necesidad; la guerra era lo que mantenía el sistema estatal.

Baudin estudió los medios de producción dentro del Tahuantinsuyo viendo cómo el Estado utilizaba la mano de obra de forma colectiva:

> Si uno de los objetivos del socialismo es organizar el trabajo humano como una "fabrica única" y "suprimir toda competencia nacional e internacional" el sistema incaico es muy socialista en este respecto" (*Ibíd.*: 291).

Criticó el modo en que se manejaba a la mano de obra en el Tahuantinsuyo, describiendo la administración como un sistema opresor hacia cualquier competencia en materia de la producción; es decir que el sistema era el único que disponía de mano de obra y no daba cabida a actividades privadas. También formuló críticas en torno al sistema de intercambio y de valor dentro de la sociedad andina que él calificó como socialista:

> En un Estado socialista, el cambio, acto privado no existe; la compra, la venta, la moneda, son cosas desconocidas. La única circulación de productos que es posible consiste en operaciones de transporte y de almacenamiento reguladas por la administración central; la forma mercancía de los bienes no es más que una categoría histórica (*Ibíd.*: 333).

De esta forma, Baudin demostró cómo el socialismo andino no fue competitivo y dinámico en materia de economía. También intentó clasificar al socialismo andino dentro de las categorías económicas marxistas:

> En un régimen de comunismo agrario no puede haber comercio, pero en un sistema de colectivismo agrario sólo los medios de producción están socializados y los productos pueden ser cambiados (*Ibíd.*: 341).

Planteó que en el caso incaico, la forma de tributo del habitante del Tahuantinsuyo fue su trabajo:

> Era un principio absoluto el que todo tributo consistía en servicios personales; no se establecía ningún gravamen sobre los bienes de propiedad del contribuyente sobre los productos del tupu o sobre los vestidos fabricados por el indio con la lana de sus llamas (*Ibíd.*: 351).

Sin embargo, el autor observó que había varios tipos de propiedad que coexistían dentro del Tahuantinsuyo: "En principio el territorio de cada comunidad estaba dividido en tres partes; la primera era atribuida al sol, la segunda al inca, la tercera a la comunidad misma" (*Ibíd.*: 185). De igual manera, los cultivos se dividían entre las de las tierras del Sol, las del Inca, las del curaca y las de los "incapaces" (minusválidos, ancianos, viudas y huérfanos). Es decir que dentro del sistema inca existían la propiedad estatal, la comunal y la privada.

De esta forma, Baudin planteó que la economía inca fue producto de un socialismo, aunque advirtió que no se podía hablar de un socialismo puro. No se usaba la moneda en los Andes, pero se llevaba adelante prácticas de intercambio y reciprocidad. En cambio, el uso de la moneda era un factor decisivo para el avance hacia la creación de un mercado y el capitalismo. El sistema era alimentado por la población por medio de su tributo en forma de fuerza de trabajo o mano de obra. También culpó al socialismo de ser uno de los factores fundamentales en la caída del imperio, pues lo habría encerrado en un sistema obsoleto y represor de cualquier iniciativa ajena al Tahuantinsuyu como entidad estatal.

Por su parte, Reinaga consideró al Tahuantinsuyu como una forma de administración comunista explicando que el ayllu fue la célula del Estado desde la cual se practicaba el comunismo. También afirmaba que los incas no

inventaron el comunismo sino que este estaba dentro de la sociedad andina mucho antes del Tahuantinsuyo. Sin embargo, explicó que los incas utilizaron al ayllu para integrar y conformar exitosamente su administración, además de expandirla.

> Que si bien los Incas no inventaron el comunismo ayllista, más con un extraordinario talento político como sentido de comprensión y admirable capacidad de previdencia, utilizaron este elemento socio cultural, el ayllu para fundar y estructurar el poderoso imperio del Incanato (Reinaga, 1940: 61).

Entonces, el Estado inca era un reflejo de la sociedad colectivista que fue producto del comunismo andino anterior al mismo Tahuantinsuyu.

Sociedad en el Tahuantinsuyu

La sociedad inca estaba muy jerarquizada: existían grupos sociales como los yanaconas, orejones, caciques entre los ayllus y comunidades desplazadas de sus lugares de origen. Aquello dio lugar a objeciones a la concepción de un socialismo dentro de los Andes; esta jerarquización no quería decir que el régimen no fuera socialista, aunque no fue puro.

Para Baudin, la sociedad andina estuvo dividida entre una élite y el resto de los grupos sociales:

> La sociedad incaica fue sorprendentemente jerarquizada y este punto hasta para distinguirla de todos los sistemas socialistas, construidos sobre sistemas de nivelación. La igualdad no existe en el Perú sino, entre individuos del mismo rango socia; es el sistema militar en el cual todos los soldados son iguales entre sí (Baudin, 1975: 140).

Baudin también criticó la visión del inca como una persona incorruptible y piadosa, que cuidaba a su población como un padre; argumentaba que la represión estatal contra los rebeldes tendía a ser cruel y en su nombre se realizaba matanzas y aplicaba crueles castigos.

Fausto Reinaga planteó que los incas no inventaron el socialismo puesto que esta forma de gobierno ya existía en los Andes antes del surgimiento del Tahuantinsuyo. Sin embargo, señaló que los que se opusieron a considerar la existencia del socialismo andino lo hicieron debido a la existencia de una

economía rudimentaria y a que hubo una clase social que sojuzgó a las demás clases. Para él, a pesar de estas observaciones, sí hubo una forma de comunismo en el Tahuantinsuyo, por supuesto diferente al comunismo que se conocía a mediados del siglo XX. Una visión similar fue la de Marof para quien el pasado de Bolivia fue el más comunista de América, y este comunismo prehispánico fue más humano que la sociedad capitalista de Inglaterra en los años 1920. Para los autores bolivianos, el incario fue mejor que otros regímenes posteriores debido a la justicia que lo caracterizaba, como indicaba Tristán Marof en *La Justicia del Inca*, y por la abundancia en la que habrían vivido sus habitantes.

Luego del fortalecimiento de las posturas indigenistas, hubo varios análisis respecto al Tahuantinsuyu y su formación de carácter supuestamente socialista. En la segunda mitad del siglo XX se llevaron a cabo estudios en el campo de la etnohistoria en los que aparecieron nuevas teorías en torno al periodo prehispánico. Así lo hicieron investigadores como el ucraniano-estadounidense John Murra, el boliviano Ramiro Condarco o bien la peruana María Rostworowski de Diez Canseco:

> En 1988 la distinguida historiadora peruana María Rostworowski de Diez Canseco pudo así señalar que no se podía hablar propiamente de la existencia de un "imperio" en la región andina a la que llegaron los conquistadores españoles en el siglo XVI, sino en una entidad llamada "Tahuantinsuyu" por los naturales del País que hablaban quechua, la lengua de la administración (Villarías, 2008: 41).

Uno de los temas de discusión fue la administración del imperio inca. Al respecto, la idea de un socialismo ya se fue desvaneciendo.

> En su tesis doctoral para la universidad de Chicago, de 1955, Murra combatió la teoría entonces dominante de que la organización económica inca había sido un caso de socialismo histórico, de socialismo *avant la lettre,* una teoría que hundía sus raíces en la obra de Garcilaso y De Las Casas (Condarco, Murra, 1987: 17).

Ramiro Condarco y John Murra formularon por separado la teoría de los pisos ecológicos. Esta teoría sostiene la existencia de una complementariedad entre regiones andinas con diferentes caracteres climatológicos y, por tanto, diferentes producciones y recursos naturales. También contempla la necesidad de expansión del imperio con el propósito de controlar un máximo de pisos ecológicos.

> Naturalmente que, en este proceso de expansión, tenía que producirse colisiones de importancia entre fuerzas procedentes de centros diferentes pero igualmente capacitados y animados de los mismos propósitos unificadores y centralizadores o simples desplazamientos de población ocurridos al amparo de la superioridad de las armas, de bien concertadas alianzas o de simple asentamiento de vasallaje (Villarías, 2008: 52).

Por cuestión de sobrevivencia, los pobladores andinos buscaron expandirse mediante el acceso y manejo de varios pisos ecológicos, mucho antes de la existencia del Tahuantinsuyu. Murra, en su estudio, también tomó en cuenta que los reinos de la costa y del norte del Perú tenían otras características que los de tierras altas, por lo cual se podían haber dado "tratados comerciales" (Murra, 1987: 64).

Para Rostworowski, el sistema socio-económico andino estaba regulado por la reciprocidad:

> La reciprocidad era un sistema organizativo socio económico que regulaba las prestaciones de servicios a diferentes niveles y que servía de drenaje a la producción y redistribución de bienes (Rostworowski, 1988: 61).

Esta era la base de un sistema de alianzas que habría favorecido la expansión del Estado. Estas relaciones cambiaron según las necesidades de la expansión inca.

> Nosotros suponemos que fue más bien el propio sistema andino de la reciprocidad el que, como bola de nieve exigía constantemente el aumento en la producción estatal con fines administrativos y la imposición de un crecimiento productivo constante (*Ibíd.*: 71).

Rostworowski considera que a falta de dinero, las relaciones de intercambio dentro de la estructura estaban reguladas por el propio Tahuantinsuyu: "El modelo económico se ha calificado de redistributivo debido a las funciones que cumplía el propio gobierno" (*Ibíd.*: 261). Por su parte, Franklin Pease aceptó la teoría de los pisos ecológicos en el Tahuantinsuyu, además de contemplar el caso de la zona andina del actual Ecuador un ejemplo de "régimen de economía de mercado": "Es difícil de concretar las muchas funciones que la organización dual tenía en los Andes, lo más visible es que la misma se integraba en torno a la reciprocidad" (Pease, 2003: 104).

Danilo Paz Ballivián, en su artículo "Formación Económico–Social del Tahuantinsuyo" (1988), ofrece una visión acerca de la realización del trabajo y del uso de la mano de obra:

> En resumen, el estado del desarrollo que hemos descrito; estado de las fuerzas productivas y las relaciones de producción fundadas en la agricultura, sobre las primeras formas de división del trabajo (Estado de desarrollo) donde la característica de la producción es la cooperación en el trabajo, que reposa en la propiedad común de la tierra (Paz Ballivián, 1988: 7).

De esta manera, se refiere a las instituciones que existían dentro del Tahuantinsuyo como unidades de producción. Respecto a aquellas, constata la existencia de la propiedad colectiva y del trabajo comunitario. En este sentido, el Tahuantinsuyo era un sistema que encontraba su base dentro de las comunidades.

> ... en materia de producción y de explotación de la comunidad como tal, seguía siendo la base de la explotación y el Yanaconazgo una forma secundaria, que por razones de su rendimiento más efectivo y superior que el sistema predominante de las comunidades, señalaba una cierta dirección de desarrollo (*Ibíd.*: 16).

También explica que la administración inca tuvo cierto dinamismo mediante el cual los reinos conquistados pudieron adaptarse a su propio sistema de producción y distribución de los bienes.

> La conciencia social, los aparatos y normas del Tahuantinsuyo corresponden a las varias relaciones de producción que coexisten en esta sociedad y a la dominancia de las relaciones económicas incaicas que por otra parte no destruye totalmente la Superestructura de la Comunidad y de los Reinos Menores, sino que los utiliza hacia los intereses de explotación (*Ibíd.*: 29).

Este autor también afirma que la sociedad y la economía de los Andes son complejas para el estudio debido a que coexistieron varios modos de producción dentro de un solo espacio. Sin embargo el incario dominó y condicionó los demás modos de producción de las diversas áreas geográficas del Tahuantinsuyu.

Conclusión

Los debates sobre la sociedad del Tahuantinsuyu tuvieron lugar en el Perú durante la primera mitad del siglo XX. Su principal móvil fue el interés de varias ideologías por el pasado prehispánico. Mariátegui y Baudin, entre otros, aplicaron el análisis marxista para demostrar que imperaba el sistema socialista en el Tahuantinsuyu. Autores bolivianos como Reinaga y Marof, fuertemente influenciados por los escritos de Mariátegui, se empeñaron en buscar las bases socialistas de las sociedades andinas.

Estos estudios recibieron la influencia ideológica de varios partidos políticos como el Partido Comunista de Perú o bien de partidos de corte nacionalista como el A.P.R.A. en Perú y el M.N.R. en Bolivia. Cuando aquellos llegaron al poder en el siglo XX, fomentaron los estudios sobre lo prehispánico con miras a la construcción de la nación.

En la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron nuevos estudios más profundos sobre las culturas prehispánicas: los etnohistoriadores se interesaron por la economía, la sociedad, y el Estado. De esta manera, los estudios anteriormente mencionados quedaron obsoletos.

El festejo de 12 de Octubre

Fabiola Linares - Rocío Alurralde - Verónica Colque

Introducción

A lo largo de dos siglos XIX y XX, los países latinoamericanos han ido adecuando sus legislaciones en torno a las fiestas cívicas, además de abrogar y/o derogar leyes que ya no correspondían a un contexto determinado. Tal es el caso de la festividad del 12 de Octubre más conocida como "Día de la Raza". Esta fue propuesta por el español Faustino Rodríguez San Pedro Díaz-Argüelles a la Unión Ibero-Americana que presidía en 1913, argumentando lo siguiente:

> Es aspiración fomentada por la Unión Ibero-Americana, y para cuya realización se propone efectuar activa propaganda en 1913, la de que se conmemore la fecha del descubrimiento de América, en forma que a la vez de homenaje a la memoria del inmortal Cristóbal Colón, sirva para exteriorizar la intimidad espiritual existente entre la Nación descubridora y civilizadora y las formadas en el suelo americano, hoy prósperos Estados. Ningún acontecimiento, en efecto, más digno de ser ensalzado y festejado en común por los españoles de ambos mundos, porque ninguno más ennoblecedor para España, ni más trascendental en la historia de las Repúblicas hispano-americanas...[1]

Con este antecedente, en 1918 el rey Alfonso XIII declaró el 12 de Octubre como fiesta nacional de España:

> Real decreto. De acuerdo con Mi Consejo de Ministros, Vengo en autorizar al Presidente del mismo para presentar a las Cortes el adjunto

1 Eduardo Palomar Baró. Día de la Hispanidad en: http://www.generalisimofranco.com/historia/hendaya/000.htm

> proyecto de ley declarando fiesta nacional, con la denominación de Fiesta de la Raza, el día 12 de Octubre de cada año. Dado en Palacio a 8 de mayo de 1918. –Alfonso. –El Presidente del Consejo de Ministros, Antonio Maura y Montaner[2].

El decreto alude a algunos países latinoamericanos:

> … Miramientos que en esta conmemoración retraían a España de adelantarse a los Estados iberoamericanos pudieron demorar el proyecto; mas hoy, la mayor parte de ellos tienen ya establecida la fiesta nacional. Como "homenaje a la Nación española y a Cristóbal Colón" la calificó el Congreso peruano, y en reciente fecha el Poder Ejecutivo de la República Argentina declaraba que es "eminentemente justo consagrar la festividad de esta fecha en homenaje a España, progenitora de naciones, a las cuales ha dado, con la levadura de su sangre y la armonía de su lengua, una herencia inmortal[3].

Esa denominación fue ampliamente utilizada en distintas repúblicas americanas que también reconocieron la fecha del 12 de Octubre como fiesta nacional, sin nombre alguno o bajo otros denominativos.

Pasada la Primera Guerra Mundial, en varios países se empezó a legislar en torno al "Día de la Raza" estableciéndolo como fiesta nacional. Argentina fue uno de los primeros países en oficializar la festividad del 12 de Octubre, precisamente por las intensas relaciones que mantenía con España y bajo la influencia de las asociaciones culturales formadas por los migrantes españoles residentes en Buenos Aires y en otras ciudades del país. Finalmente, durante la presidencia de Hipólito Yrigoyen, mediante decreto 7112 (4.10.1917), se conmemoró la fecha 12 de Octubre[4].

En los demás países latinoamericanos las celebraciones iban en el mismo sentido debido al fortalecimiento de los lazos culturales y comerciales con España.

---

2 *Ibíd.*

3 Proyecto Filosofía en español© 2004 www.filosofia.org

4 "Visto el memorial presentado por la Asociación Patriótica Española, a la que se han adherido todas las demás sociedades españolas y diversas instituciones argentinas, científicas y literarias, solicitando sea declarado feriado el día 12 de Octubre". Decreto 7112/1917 por el que se declara fiesta nacional el día 12 de octubre en: http://revista-arbil.es/114raza.htm

México declaró el 12 de Octubre por primera vez como día festivo oficial en 1892, es decir cuando se recordaba el Cuarto Centenario. Sin embargo, el interés del festejo no sobresalió hasta 1929 cuando el presidente provisional de los Estados Unidos Mexicanos, Emilio Portes Gil, firmó el decreto que declaraba "fiesta nacional el 12 de Octubre, Día de la Raza, y aniversario del descubrimiento de América" (Krismanics, 2012). Chile también conmemoró dicha festividad con la promulgación, en el gobierno de Arturo Alessandri, de la ley 3.810 (14.11.1921) que declara feriado el día 12 de Octubre[5].

Bolivia no estuvo exenta de ello pese a que, en 1914, no tenía aún una legación permanente en España mientras que ese país contaba con un consulado general y viceconsulados en todas las capitales de departamento. Pero pronto promulgó una ley acerca del "Descubrimiento de América: conmemoración del 12 de Octubre" (Ley de 10.10.1914) durante el gobierno de Ismael Montes. En su artículo único señalaba que

> ...en homenaje al aniversario del descubrimiento de América, el 12 de octubre de cada año será conmemorado y celebrado por los establecimientos de enseñanza y asociaciones geográficas de carácter oficial de la República[6].

Este artículo colectivo pretende analizar cómo el tema de la fiesta de octubre se reflejó en las fuentes hemerográficas bolivianas a lo largo del siglo XX; en la primera parte, Fabiola Linares estudia los artículos del periódico *El Diario* de los años de 1900 a 1930. En la segunda parte, Rocío Alurralde mide, en el mismo periódico, la importancia de los festejos del 12 de Octubre en el periodo comprendido entre los años de 1930 y 1950 con relación al acontecer mundial, las transformaciones geopolíticas, las relaciones diplomáticas, el desempeño de la colonia española residente en Bolivia, las actividades culturales y la inmigración española a Bolivia. En la tercera parte, Verónica Colque recurre al estudio de las publicaciones del periódico *Presencia*[7] que, desde la segunda

5 Ley 3810. http://www.leychile.cl/N?i=24262&f=1921-11-24&p=

6 Ley Descubrimiento de América. Conmemoración del 12 de octubre. En: www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo

7 *Presencia* era un periódico católico creado el 2 de marzo de 1952 que se convirtió en uno de los principales medios de la segunda mitad del siglo XX. Al inicio fue un semanario. Tras 49 años de servicio, el sábado 3 de junio del 2001 salió por última vez debido a la aguda

mitad del siglo XX, bajo la dirección de Huáscar Cajías, se consolidó como el medio de mayor preferencia social. Analiza notas periodísticas realizadas cada 12 de Octubre, desde 1966 hasta 1992, para entender los cambios producidos en más dos décadas en las que se produjeron importantes transformaciones políticas desde la época de las dictaduras militares hasta la vida en democracia[8].

1. La celebración del 12 de Octubre en Bolivia a principios del siglo XX

El inicio del siglo XX se caracterizó en todo el mundo por grandes avances en la tecnología, la ciencia y la medicina; por otro lado, hubo crisis que se expresaron en el surgimiento de regímenes totalitarios que causaron importantes disputas como las guerras mundiales que profundizaron las desigualdades sociales y económicas entre los habitantes de distintas regiones del mundo.

En Bolivia, el advenimiento de un nuevo siglo marcó cambios importantes. La llegada al gobierno del Partido Liberal, luego de la guerra civil de 1898-1899, dio lugar a uno de los cambios políticos más destacados con el traslado de la sede de gobierno de Sucre a La Paz. Asimismo, el inicio del siglo se caracterizó por una mayor organización de la sociedad civil, el crecimiento poblacional en las ciudades y el aumento del número de trabajadores mineros, de artesanos y obreros. Por tanto fue emergiendo una sociedad cada vez más organizada (Coordinadora de Historia, 2015: 249). Pero probablemente lo más destacado en las primeras décadas de este siglo fueron las conmemoraciones de los centenarios de los primeros movimientos hacia la Independencia en Sucre y La Paz, en 1909 y en 1925.

---

crisis económica que experimentó. Huáscar Cajías dirigió el periódico católico *Presencia* por 40 años, colocándolo en la lista de los más prestigiosos diarios del continente. "…sus miles de editoriales publicados durante tres décadas en el matutino católico *Presencia* y sus innumerables escritos para conferencias se encuentran solo en bibliotecas." Fue "… un sabio, con profundo pensamiento católico y aristotélico, un profesional honesto…" (*La Patria*, 8.12.2013).

8 La delimitación temporal del estudio responde a dos momentos históricos: 1964 es el año que dio inicio a un periodo de 18 años de gobiernos dictatoriales en Bolivia, y el período de la transición hacia la democracia se alargó hasta los años 1990. 1992 es un año histórico, de trascendencia mundial pero sobre todo latinoamericana, porque se recuerda los 500 años de la incursión hispana en el Nuevo Mundo o América.

Si bien los periódicos de los primeros años del siglo no proporcionaron noticias algunas en torno a la conmemoración del 12 de Octubre de 1492, fue recién en 1909 que apareció la primera referencia informativa al respecto titulada "12 de Octubre". En este artículo se comparaba el descubrimiento de América con la vida de Cristo, considerando que la unión los dos mundos iba a acelerar el progreso del continente americano:

> El descubrimiento de América hecho que hoy conmemoran todos los espíritus cultos señala en la historia la única fecha digna de parangonarse con la que señala la vida y muerte de Cristo. Fue la unión de un mundo que ya se sentía turbado por un exceso de ideas y un exceso de pasiones, con una tierra inmensa, deseosa de rendir el tributo de sus esplendideces. (...) Abierta América al mundo en su ruta hacia la libertad, ha puesto en su frontispicio la máxima de sus anhelos. Vengan a mí los que ambicionan mayores amplitudes para sus actividades... (*El Diario*, 12.10.1909).

Unos años más tarde, en 1915, otro artículo ubicado en la primera plana del período titula "Colón" y hace una clara alusión a la personalidad del almirante Cristóbal Colón: lo llena de virtudes y le otorga el calificativo de "civilizador" por haber sido él quien llevó adelante la expedición y por haber descubierto América (*El Diario*, 12.10.1915).

En 1916 son más numerosos los artículos en torno al 12 de Octubre: tal es el caso del que titula "La Fiesta de la Raza" (*El Diario*, 27.08.1916) donde se resalta la organización de un Comité Pro-Colón que llevaría adelante los festejos del Día de la Raza. Y para el 14 de septiembre del mismo año, el artículo "Por la Fiesta de la Raza" (*El Diario*, 14.09.1916) informaba la conformación de la directiva del mencionado comité e incluso cita los nombres de los organizadores encargados de celebrar la Fiesta de la Raza. En el aniversario del histórico día fue publicado un poema que saluda al continente americano y resalta la geografía del llamado Nuevo Mundo (*El Diario*, 12.10.1916) y otro artículo que relata el viaje de Cristóbal Colón desde el 3 de agosto de 1492, fecha en que partió del puerto de Palos con las tres carabelas hasta culminar con el "descubrimiento" del Nuevo Mundo (*Ibíd.*).

Finalmente, en 1919 fue publicado el artículo titulado "El Día de la Raza" (*El Diario*, 12.10.1919): resulta interesante ver cómo el festejo se desarrollaba de acuerdo con determinadas directrices en función a una ideología específica:

> ... Rota la legenda sangrienta de la conquista de los latino americanos, solo podemos mirar en España a la vieja madre que nos amamantó con la leche de su idioma, con la sangre de su espiritualidad y nos canto el arrullo de la cuna infundiéndonos el gesto altivo y señoril de don Quijote y el alma soñadora llena de luz y colorido... (*Ibíd.*).

Lo que resalta este párrafo es la idea que en la segunda década del siglo XX ya se dejaba de considerar el proceso de la conquista y de la colonización de América como un hecho sangriento y, por el contrario, se empezaba a fortalecer la idea de la gratitud de las ex colonias hacia España, una suerte de "vieja madre" que llevó idioma y cultura a este continente.

Entonces, lo que reflejan los artículos de la segunda década del siglo XX es la relevancia que poco a poco empezaba a tener el 12 de Octubre como fecha del "descubrimiento" de América, otorgándole el denominativo de "Día de la Raza" y exaltando la presencia de España en los siglos anteriores por el progreso que se consideraba que ella trajo al continente.

2. La "Fiesta de la Raza" en las relaciones boliviano-españolas, 1930-1950

Durante el siglo XIX, la fecha del 12 de Octubre fue simplemente llamada "Día del Descubrimiento de América". A lo largo del tiempo cambió su denominación. Así, el artículo publicado en el periódico *El Diario* en 1905 titulado "Descubrimiento de América" resaltaba la importancia del acontecimiento, señalando el encuentro de dos mundos y la hidalguía de la "Madre Patria". En este panorama, la festividad del Descubrimiento de América tendría diversos matices que se fueron reflejando en las relaciones bilaterales entre Bolivia y España.

Para Bolivia, estrechar lazos con España significaba lograr apoyo en la modernización política y económica del país como también en el desarrollo cultural. En los últimos años del siglo XIX, las relaciones entre Bolivia y España se caracterizaron por un acercamiento significativo ya que ambas partes nombraron representantes consulares. Al inicio del siglo XX, las relaciones bilaterales entraron en una nueva etapa.

Con la llegada de los años 1920 y la asunción de los republicanos al poder, a la cabeza de Bautista Saavedra (1920-1925), se intensificaron las

relaciones internacionales y, por lo tanto, se buscó el apoyo y reconocimiento internacional como la cooperación a las actividades culturales, entre otras, lo que coadyuvaba a proyectar una nueva imagen de Bolivia dentro y fuera de sus fronteras como un país en vías de modernidad. Las celebraciones por los cien años de fundación de la República de Bolivia (1925) representaron una oportunidad única para la promoción de una política interna y externa, para atraer nuevas inversiones de capital extranjero; se constituían también en el escenario propicio para la construcción y elaboración de una identidad nacional boliviana. Era un acontecimiento histórico importante que permitía afianzar los lazos entre los países latinoamericanos y el pueblo de España. Los siguientes gobiernos –entre ellos, el de Hernando Siles (1925-1929)– siguieron la línea de sus antecesores y con este panorama se dio paso a la década de 1930, en un periodo donde se experimentaban variaciones "democráticas".

En esos años, las relaciones bilaterales estuvieron marcadas por profundas transformaciones. Por un lado, en Bolivia, era el fin de los gobiernos liberales y republicanos, llegando al poder gobiernos de tinte nacionalista. Por otro lado, en España se iniciaba la Segunda República (1931). Este periodo se caracterizó por la existencia de al menos un paralelismo: las guerras que se avecinaban; la Guerra del Chaco (Bolivia y Paraguay, 1932-1935) y la Guerra Civil Española (España, 1936-1939).

En este panorama, Daniel Salamanca (1931-1934) ascendió a la presidencia de Bolivia dando a su gobierno un tinte conservador con la defensa del territorio nacional que se hizo evidente con la pretendida defensa del Chaco Boreal, enfatizando el apoyo de los países vecinos, además de solemnizar la fiesta del Día de la Raza (12 de octubre de 1931), rindiendo homenaje a España y "buscando el apoyo de la Madre Patria" (Bridikhina, 2012: 15-16).

Una publicación hecha en prensa por María Pardo Vargas, presidenta del Centro Hispano-americano de Señoras, hizo alusión a los logros obtenidos por la mujer en España y la intensificación del movimiento sufragista en Latinoamérica para que este género goce de igualdad de derechos políticos como en todos los países civilizados. Además, señalaba que el Centro Intelectual Hispano-americano de Señoras y otras instituciones presentaron un proyecto ante la Cámara de Senadores en la Comisión de Reformas Sociales y en la de Diputados

en la Comisión de Constitución para que se lograra dicho objetivo, tratando de velar por la cultura y el progreso (*El Diario*, 12.10.1931)[9].

Otros artículos publicados ese año también hicieron referencia al Día de la Raza destacando la solemnidad de la fiesta en Madrid y la manera en que la Unión Iberoamericana engrandecía dicho evento. La Unión Iberoamericana fue fundada el 25 de enero de 1885, haciendo hincapié en la unidad peninsular y en 1890 dicho organismo se fusionó con la Unión Hispano-americana, una organización con planteamientos similares (Pereira Castañares, 1992: 102-103).

A medida que se acercaba el conflicto boliviano-paraguayo sobre el Chaco Boreal, el gobierno boliviano vio la necesidad de buscar aliados y fortalecer relaciones con España. Varios fueron los convenios suscritos entre ambos países; sin embargo, las relaciones diplomáticas establecidas no fueron indiferentes a los cambios que se suscitaban en el país europeo, como la caída del régimen monárquico y la proclamación de la II República. Las políticas de ésta última se empeñaron en fortalecer nexos con las repúblicas iberoamericanas por medio de la resolución pacífica de controversias en los conflictos interamericanos. Empero, dicho accionar se vio empañado por la difícil coyuntura internacional y el fortalecimiento del panamericanismo norteamericano a través de la política de la "Buena Vecindad"[10].

La disyuntiva en la toma de decisión para el país suponía de alguna forma mirar hacia la "Madre Patria" por un lado y, por otro, abrazar la nueva propuesta del panamericanismo norteamericano que pretendía establecer una hegemonía en el continente, es decir crear una cooperación hemisférica en la que el papel de Estados Unidos sería preeminente, estableciendo una unidad de mutuo beneficio.

---

9 Este artículo hacía referencia a la Constitución de 1931 de la Segunda República Española en la que se reconoció a las mujeres el derecho al sufragio pasivo, por lo que pudieron presentarse como candidatas.

10 El presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt proclamó la conveniencia de establecer relaciones de "buena vecindad" entre las Américas, una suerte de "hermandad continental" para afianzar la democracia y alcanzar el desarrollo económico. Entendió la buena vecindad como respeto a la libre determinación de los Estados y también como solidaridad con sus pueblos a fin de "prestar ayuda conjunta a cualquiera de las hermanas repúblicas presa de pasajera calamidad".

La Guerra del Chaco, iniciada el 15 de julio de 1932, obligó al gobierno boliviano a confiar en sus agentes diplomáticos en el exterior para que se ocuparan de la publicación en la prensa internacional de noticias acerca de los acontecimientos de mayor relieve "basadas en los comunicados de la Legación de Bolivia en Londres (...) teniendo en cuenta la poca o casi nula información que los diarios de España registran sobre Bolivia" (Romero, 2010: 32).

Estas publicaciones trataban de mostrar la importancia del conflicto así como la historia de las relaciones con España. Ese año destacaron varios artículos de homenaje al Día de la Raza, como aquel que titulaba "Hoy se colocará la primera piedra de la Casa de Italia" en el que el encargado de negocios de Italia entregó una copia del facsímil del pergamino histórico relativo al descubrimiento de América. Otros artículos destacaban en sus titulares los temas siguientes: "Palabras del Ministro de la República Española Don Rafael Triana y Blasco en la audición especial de la Radio Illimani en Homenaje al Día de la Raza" o bien "La Colonia española rindió homenaje a la Reina Isabel" reuniéndose en el monumento situado en la avenida Arce donde se depositó ramos florales y se celebró un significativo acto.

Otros artículos revelaban aspectos políticos, como el que publicó el boliviano Julio Orosa bajo el titular de "La Madre España y la Guerra en América Latina" donde afirmaba que no sería la política ni la diplomacia lo que hacía que las naciones llegaran a formar una sociedad que asegure la paz sino una organización de identidad hispano-americana encargada de resolver los asuntos de todos los países latinoamericanos que aseguraría la paz, y que el mejor lugar para su asiento era la "Madre Patria" que evocaba el crisol de la lengua, cultura y religión (*El Diario*, 12.10.1934).

Ante el planteamiento que señalaba Orosa, se puede inferir que ya existía una Unión Iberoamericana que propiciaba relaciones intensas de colaboración y amistad que se reflejaban en publicaciones de carácter cultural plasmadas en la *Revista de Las Españas*; sin embargo no era una organización que aseguraría la paz. Este tipo de iniciativas surgió a raíz de la creación de la Sociedad de Naciones (1919), un organismo internacional que reunía a varios países y que proponía las bases para la paz y la reorganización de las relaciones internacionales. El artículo planteaba una organización hispano-americana que tuviera las mismas bases que la Sociedad de Naciones pero conformada

por la identidad hispana. Lo interesante de esta idea es que, años más tarde, se vería plasmada en la creación de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) en 1949. La OEI tiene la finalidad de fomentar la cooperación entre los países iberoamericanos en el campo de la educación, la ciencia, la tecnología y la cultura en el contexto del desarrollo integral, la democracia y la integración regional. Con sede en Madrid, actualmente cuenta con diversas oficinas regionales en los países miembros.

A medida que avanzaba el conflicto bélico, España se ofreció para ser mediador en la guerra "procurando un entendimiento entre los dos países contendientes que culminan en un arbitrio en el que estaba dispuesto a asumir el papel de juez". Sin embargo, el gobierno de Bolivia no aceptó la mediación y agradeció "el noble ofrecimiento de la Madre Patria" (Romero, 2010: 32). España se declaró neutral en el conflicto del Chaco, justamente porque estaban involucrados dos países hispanoamericanos; es por esta razón que en 1933 el gobierno español anuló el contrato suscrito con Bolivia en 1931 sobre asesoramiento militar y retiró la Misión Militar española. Estas decisiones no afectaron las relaciones bilaterales entre ambos estados (Bridikhina, 2012: 16).

Con todo ello, los festejos del Día de la Raza no cesaron. Una clara muestra de ello fue el homenaje que rindió la colonia española avecindada en La Paz a la reina Isabel en la que el encargado de negocios de España pronunció un discurso en el que se enfatizaba lo siguiente:

> El gobierno de la República, señores, sin menoscabo del espíritu republicano de la Nación por evocar su nombre tradiciones grandezas imperecederas del pasado de España de aquellos tiempos extraordinarios de nuestra historia conservó el régimen político anterior a abril de 1931 como única condecoración dependiente del Ministerio de Estado la Condecoración de la Orden Isabel la Católica, dando así prueba de amor a la tradición y a la historia de España (*El Diario*, 13.10.1935).

Además, desde 1933 se adoptó una "Bandera de la Raza", como lo señala el decreto refrendado por el presidente Salamanca, en un artículo único, que señalaba: "El 12 de Octubre de cada año juntamente con el pabellón nacional, se izará oficialmente la Bandera de la Raza adoptada por la Unión Iberoamericana". (*El Diario,* 12.10.1933). Dicha bandera pretendía mostrar los conceptos de Justicia, Unión, Paz y Fraternidad:

> El color blanco simboliza la paz, el Inti (Dios sol según la mitología incaica) simboliza el despertar del continente americano y las tres cruces simbolizan las tres carabelas con que Cristóbal Colon descubrió el Nuevo Mundo, el color púrpura de estas alude al color emblemático de la Corona de Castilla (Zelaya y Ferrera, 2012).

La bandera se convirtió en una manifestación simbólica del 12 de Octubre utilizada por la Unión Iberoamericana, generando un sincretismo y armonizando las diferencias culturales.

La colonia española que residía en Bolivia llevaba años contribuyendo y colaborando al desarrollo de las relaciones culturales entre España y Bolivia; además, por su iniciativa, se erigió el monumento a la reina Isabel La Católica en la ciudad de La Paz en el año 1926 (Bridikhina, 2012: 15). Un dato curioso del que habla el encargado de negocios con respecto a la Condecoración de la Orden Isabel La Católica fue que a Daniel Salamanca se lo condecoró con este gran collar precisamente por las muestras de reconocimiento que hizo hacia aquel país (Romero, 2010: 21).

En el epilogo de la Guerra del Chaco, el 11 de marzo de 1935, el gobierno español presentó una proposición para la resolución pacífica del conflicto ante la Asamblea de la Sociedad de Naciones. Esta se encargaba de proponer y votar las resoluciones y recomendaciones por unanimidad, así como elegir los miembros no permanentes del consejo. Pero esta intervención no se concretó, tomando otro rumbo en el que Argentina sería la mediadora en dicho conflicto (*Ibíd.*: 33).

Una vez terminada la guerra boliviana-paraguaya, el 19 de julio de 1936 comenzaba la Guerra Civil española. El inicio de este conflicto promovió un quiebre en las relaciones entre España y los estados iberoamericanos a nivel político-ideológico (Romero, 2010) con el accionar paralelo de las grandes potencias que surgían en el concierto de las naciones, en especial Estados Unidos con sus políticas de fomento. Aquello se tradujo en la consolidación de distintas misiones diplomáticas que se fueron desarrollando con las naciones americanas, dando lugar a una serie de conferencias de donde emanaron varios preceptos como: la cooperación económica y la declaración conjunta de solidaridad continental, entre las más importantes (Caspa, 2016: 4)

Dando cuenta de lo anterior y en el contexto de celebración del 12 de Octubre, en el año 1936 se publicaba lo siguiente:

> Llega este 12 de octubre en un momento que con un nuevo criterio y a la luz una consciencia más comprensiva se viene dando pasos decisivos para la afirmación de las relaciones internacionales de América… lo que falta para que nuestras repúblicas alcance a corto plazo una mejor situación en el concierto de las relaciones internacionales es posponer todos los obstáculos que dificultan nuestro entendimiento. En los últimos años hemos dado pasos trascendentales en servicio de la cooperación económica y cultural de nuestros pueblos (*El Diario*, 12.10.1936).

En España, a pesar de que los representantes republicanos pretendían salvaguardar la legalidad del Estado al que representaban, el proyecto de la España nacional inició la construcción de una nueva infraestructura diplomática. La guerra estimuló la división entre las comunidades de españoles en Iberoamérica que se fraccionaron entre aquellos que apoyaban a Franco y se alinearon al nuevo Gobierno Nacional de España y aquellos que se proclamaban simpatizantes de la República. Aquel fenómeno, por supuesto, se replicó en Bolivia.

No fueron pocos los titulares de prensa boliviana que hicieron alusión a la Guerra Civil española, como el artículo publicado por Fra Morale que hablaba de la necesidad de la creación de dos Españas: la rebelde y la leal. Con el título de "El dolor de la Raza" plasmaba su postura de esta manera:

> …es esencial, empero la terminación de esta guerra. Pero lo esencial, y nosotros hacemos el llamado consiguiente, es que leales y rebeldes se opongan terminantemente a una idea obscura que como tal viene ya flotando. En el ambiente se manifiesta ya en Europa, que convendría crear dos Españas, la rebelde al imperio del Poder de Franco en los territorios que domina y la leal bajo la gloriosa bandera republicana en las tierras que ella tremola… América es hoy un continente de paz amor y de comprensión España se debate bajo la sacudida tremenda de una hora roja (*El Diario*, 12.10.1936).

Se puede decir que uno de los impactos que provocó en América la Guerra Civil española fue la división a nivel regional dentro y entre los países

latinoamericanos. Por ejemplo, México declaró su firme apoyo al gobierno republicano mientras que Guatemala, El Salvador y Nicaragua respaldaron abiertamente a Franco.

En Bolivia, en ese lapso de tiempo, se sucedieron tres gobiernos: los de José Luís Tejada Sorzano (1934-1936), David Toro (1936-1937) y Germán Bush (1937-1939). Los dos últimos eran representantes de gobiernos denominados "socialistas militares", con tendencias nacionalistas o más bien proto-nacionalistas (Lorini, 2006: 155). Aquellas tendencias ideológicas (socialismo, nacionalismo) influyeron en los representantes diplomáticos bolivianos en España que llegaron a cumplir una "labor altamente humanitaria" protegiendo a las personas refugiadas en la Legación en Madrid y posteriormente trasladarlas a Valencia (Romero, 2010: 34). A lo largo de estos años la Fiesta de la Raza en Bolivia fue celebrada y varios titulares de prensa destacaron su importancia con las expresión como: "se rindió homenaje en el Día de la Raza", destacando los artículos de las personalidades que hacían alusión a la importancia de dicha fecha.

Al finalizar la Guerra Civil española, en 1939, el gobierno boliviano reconoció de inmediato al nuevo régimen español e inmediatamente designó como Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario a Juan Muñoz Reyes, un personaje íntimamente ligado a la administración municipal de La Paz y que representó al gobierno con carácter honorario. Juntamente con otros miembros de la misión envió "informaciones acerca del ambiente favorable (...) que llegó a crear en España el nacionalismo" de Franco (Romero, 2010).

El año 1939 se caracterizó por el difícil panorama que se vivía a nivel mundial por el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, las publicaciones referidas al Día de La Raza no pasaron a un segundo plano: reflejaban las repercusiones que generaba aquella conflagración bélica en el continente americano como en el mensaje del presidente provisorio, el general Quintanilla, con motivo de saludar a la "Madre Patria" con las siguientes palabras:

> En nombre del gobierno y pueblo de Bolivia quiero que mi voz armonice con el clamor de solidaridad continental e iberoamericana, en el día consagrado a las gestas de la raza. Pueblos como los de América nacidos de la misma aurora libertaria y nutridos en idénticas fuentes de tradición

> y de historia no pueden que menos proyectar sus anhelos e inquietudes hacia el luminoso horizonte de la hermandad por la paz, el amor y la cultura. Por una paz tan firme y tan absoluta que dé derecho a los americanos para aposentar definitivamente en su tierra amplia generosa y fecunda, a la paloma simbólica ahuyentada de otros continentes por el estampido de cañones (*El Diario*, 11.10.1939).

Las relaciones de Bolivia y España se desarrollaban en una atmósfera contradictoria lo que se tradujo en publicaciones que apoyaban a un bando o criticaban al otro, como se puede ver en la edición especial del periódico *El Diario* del 12 de octubre de 1939, bajo el denominativo *Hoja de España*, publicación oficial de la Cámara Democrática Española en conmemoración de la Fiesta. En esta edición se destacan varios artículos con diversos matices como "La Celebración del Día de la Raza. Bendición y estandartes, festivales y otros actos conmemorativos" o "Celebraciones del Día de la Raza con actuaciones escolares y de otra índole". Ese día también hubo una demostración gimnástica de rigor en el estadio en homenaje al Día de la Raza y un homenaje por el Día de la Raza en la Facultad de Derecho de la Universidad Mayor de San Andrés.

Los contextos, evidentemente, generaron una actitud ambivalente de la sociedad boliviana respecto a sus relaciones con España. Por un lado, el Estado nacional recibió a partir de 1940 a exilados españoles que contribuyeron significativamente a la docencia y el desarrollo científico del país y por el otro lado, se mantuvo fiel a su política de amistad con España franquista. A principios de la década de 1940, la prensa boliviana hacía hincapié en las buenas relaciones entre Bolivia y España. Así lo reflejaba la *Hoja de España* que puso especial énfasis en las políticas aplicadas por la Falange española especialmente en materia de trabajo, sosteniendo que es un derecho y una obligación trabajar y que todas las medidas tomadas por la revolución nacional-sindicalista que se llevaba adelante lo fueron en beneficio del pueblo español con cara al futuro.

También resaltaron otros titulares como aquel que señalaba: "Los pueblos de América rechazan toda doctrina de conquista, dijo Roosvelt señalando que todos nosotros americanos del Norte, Centro y Sur, nos reunimos para rendir homenaje a Colón": este articulo claramente hace alusión a la Defensa del Continente en base a una política de buena vecindad y amistad (*El Diario*, 11.10.1940). Es evidente que el panamericanismo norteamericano cuya

diplomacia se sustentaba en la denominada "política de buena vecindad" se centró en la cooperación y en la resolución pacífica de conflictos que, desde los años 1930, fue ganando terreno entre los países latinoamericanos.

Entre los años 1943 y 1944, las celebraciones del Día de la Raza no fueron interrumpidas. En los homenajes participaban representantes del círculo de simpatizantes de Gran Bretaña, Naciones Aliadas y la dirección de la Radio Illimani en la que se preparó una audición en homenaje al Día de la Raza y celebrando el Descubrimiento de América. Otra actividad que fue publicada en medios de prensa fue aquella realizada por la radio Fides, de la iglesia católica boliviana, en la que el representante español, don Agustín Diego Madrazo, el Sr José Luis de Arenquier y el padre José Luis Sempere, rector del Colegio San Calixto, hablaron sobre temas referentes a la Fiesta de la Raza.

Las actividades conmemorativas se fueron diversificando, llegando incluso a proyecciones de películas relativas al tema en las salas de cine. Así lo recuerda el titular que señalaba: "La Fiesta de la Raza empieza hoy en el Teatro Princesa con la proyección de la película *Mi reino por un torero*" o aquel que tenía el mismo tenor del titular antes mencionado respecto a una proyección que se realizaba en el cine Bolívar *La sombra de una mujer* en homenaje al Día de la Raza.

Después de que terminaran las últimas batallas de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, se procedió al ordenamiento político-militar de Europa. Sin embargo, España quedó excluida de la armonía internacional, precisamente por haber mantenido una actitud favorable hacia Alemania e Italia en tiempos de la guerra. Bolivia no estuvo ausente en las determinaciones que se iban gestando en el plano internacional, lo que la llevó a interrumpir relaciones con España, el 27 de septiembre de 1945, por decisión del entonces presidente Gualberto Villarroel (1943-1946).

Sin embargo, la prensa publicaba artículos en apoyo a España como aquellos, en el periódico *El Diario,* que hacían referencia a las "Cuestiones Internacionales" con titulares como "La Leyenda Negra contra España" o "La política Internacional de España. España y la Comunidad continental americana", donde se realzaba la cooperación y la fraternidad a partir de un pasado común y tradiciones similares.

España, bajo el régimen fascista de Franco, fue llevada a un aislamiento internacional que se tradujo en el rechazo a su posible ingreso a las Naciones

Unidas. Efectivamente, la Declaración de Londres, del 5 de marzo de 1946, condicionaba su ingreso a la democratización del país. De esta manera, la primera Asamblea de las Naciones Unidas recomendó el aislamiento internacional del régimen con la resolución del 12 de diciembre de 1946 (Bridikhina, 2012: 17).

Durante esos años, los países hispanoamericanos se alinearon con Estados Unidos, lo que ocasionaba cada vez más que España se viera excluida y reducida su intervención en los países del continente americano. Es por ello que la España franquista vio por conveniente generar planteamientos compatibles con los propugnados por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial. De esta forma, se fue afirmando la compatibilidad del hispanismo con el panamericanismo y los preceptos "imperiales" fueron sustituidos por planteamientos mucho más amplios, como una nueva forma oficial de Hispanidad y el proyecto de la Comunidad Hispánica de Naciones también denominada Organismo de Estados Iberoamericanos, anteriormente mencionada (Del Arenal, 2011: 47-48).

Una vez reanudadas las relaciones diplomáticas entre Bolivia y España, el 12 de Octubre de 1947 se llevó a cabo el intercambio de las cartas credenciales que acreditaban a los enviados extraordinarios de ambos países. Dicho restablecimiento coincidió con la conmemoración del Cuarto Centenario del nacimiento de Miguel de Cervantes y el aniversario de la fundación de la ciudad de La Paz. Por ende, la prensa resaltó el tema: "Don Miguel de Cervantes quiso venir a Bolivia" era un artículo que presentó una pequeña biografía de este autor recordando el pedido que hizo al rey para que se le otorgara el cargo de corregidor de la ciudad de La Paz, de Potosí o de algún otro destino en Charcas. Para ese fin, Cervantes presentó un memorial al rey; sin embargo, por providencia real de fecha de 6 de junio de 1590 fue rechazada la petición al mencionado cargo (*El Diario*, 12.10.1947).

La elevación de la legación de Bolivia en Madrid al rango de embajada se realizó en noviembre de 1949 durante el gobierno de Mamerto Urriolagoitia (1949-1951) (Romero, 2010: 11). Las publicaciones de ese año destacan titulares como "La escuela España rindió homenaje al Día de la Raza" o bien "Hubieron diversos Homenajes en Día de la Raza con ofrendas al pie de Isabel La Católica y un Festival de Danzas"; otra se refiere a "dos actos importantes en el Día de la Raza, el primero, una recepción oficial a la que asistió el presidente

de la República, Ministros de Estado, representantes del Honorable Cuerpo Diplomático periodistas y destacados elementos de la esfera local, el segundo un almuerzo en la Casa España ofrecido por la Colectividad española residente en La Paz".

En esa misma fecha, el periódico *Última Hora* también publicó varios titulares como "Contornos sobresalientes alcanzo el acto académico realizado ayer en la Asociación de Periodistas" que menciona que en dicho acto se hizo una demostración de afecto hacia los colegas españoles que trabajaban en la prensa boliviana. El secretario general de aquella asociación inauguró el festejo con un breve discurso; se destacaron las palabras de redactor del periódico Alipio Valencia Vega; el acto fue transmitido por la Radio Illimani. También hubo publicaciones de noticias de otros departamentos de Bolivia sobre cómo se realizaron actividades conmemorativas. Se destacó la siguiente noticia: "El 12 de Octubre en Cochabamba" donde varios estudiantes de colegio, como del La Salle, desfilaron en el estadio Félix Capriles y organizaron danzas por la Fiesta de la Raza.

El gobierno de Mamerto Urriolagoitia (1949-1951) se solidarizó con el de Franco que se encontraba aislado a nivel internacional; se otorgó la condecoración del Cóndor de los Andes al Generalísimo. Por su parte, el gobierno franquista apoyaba los cambios que ocurrían en Bolivia (Bridikhina, 2012). Después de la dimisión del presidente Urriolagoitia, el gobierno fue asumido por una junta militar presidida por el general Hugo Ballivián quién había desempeñado el cargo de agregado militar en la embajada de Bolivia en España, con claras simpatías hacia ese país. En ese marco, y con la aprobación del régimen franquista, se promovieron convenios en distintos campos que estuvieron estancados en la época de la guerra; por ejemplo, en el campo cultural debido a una estrategia de la política exterior franquista que definió la posición de España en las relaciones con Iberoamérica en base al concepto de la hispanidad que potenciaba ideas de fraternidad y comunidad. Hubo una política más neutral en detrimento de las ideas de "imperio" y "raza" ya que dichas ideas estaban cargadas con connotaciones poco compatibles con el nuevo escenario de la post Guerra Mundial. Es por esta razón que poco a poco fueron desapareciendo la visión de que España era la "Madre Patria" y la preeminencia que caracterizaba la formulación anterior (Del Arenal, 2011:

46). Concretamente, la nueva política hispanoamericana vino con nuevos planteamientos por lo que las acciones políticas y culturales se intensificaron a partir de la creación del Consejo de la Hispanidad en 1940 que posteriormente fue remplazado por el Instituto de Cultura Hispánica, en 1945, que perduró hasta 1977 y que coordinó tanto el intercambio cultural como las ayudas públicas y privadas (Romero, 2010: 40).

En la década de 1950, la prensa boliviana siguió la misma línea que años anteriores: los artículos aludieron al festejo como: "La Casa de España dará un acontecimiento social por el Día de la Raza", o bien "Homenaje Especial al Día de la Raza, donde hará uso de la palabra el Sr. Edward G. Miller, Secretario Auxiliar de Estado para los asuntos interamericanos". Posteriormente, en el mes de febrero de 1950, el periódico *El Diario* publicó notas donde destacaban titulares como: "El Doctor Enrique Hertzog en España" refiriéndose a su nombramiento como primer embajador en España.

Empero, en dicha década la política nacional boliviana estaba a punto de dar un giro crucial. La revolución de 9 de abril de 1952 y el triunfo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fueron la culminación del proceso iniciado en la Guerra del Chaco, cambiando el rumbo de la historia de Bolivia durante el siglo XX por un lado, transformando la sociedad boliviana y por otro, destruyendo el sistema político oligárquico y sus fundamentos oligárquicos, sociales y económicos. En cuanto a la política exterior, se intentó abrir nuevas perspectivas para la inserción de Bolivia en el contexto internacional apoyando a las corrientes de liberación del colonialismo, la dependencia y la defensa de los recursos naturales (*Ibíd.*: 46).

Durante ese año, los periódicos *La Nación* y *El Diario* hicieron hincapié en el emotivo homenaje que se hizo al Día de la Raza en el que estuvieron presentes el Ministro de Educación Pública de Bolivia y el Embajador de España, realzando la importancia del día del Descubrimiento de América. En ese homenaje también se subrayó el discurso del embajador Francisco Amat que fue designado como tal en 1952 y dejó el cargo en 1954. En un fragmento de su discurso, dijo lo siguiente: "Agradezco de todo corazón en nombre de mi gobierno este homenaje a Isabel de Castilla cuyo reinado marca en la historia de nuestra raza el final de una etapa y el comienzo de otra, ambas llenas de significación..." (*La Nación*, 9.04.1952).

En el gobierno del MNR, las publicaciones respondían a la propaganda política y cultural para glorificar la Revolución del 9 de Abril. Por ejemplo, la empresa pública Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos publicó una nota que decía:

> Rinde su homenaje al Día de la Raza y hace un llamado a todos los bolivianos para que cooperen con la patriótica labor que realiza la entidad constituyendo el futuro de la Nueva Bolivia Nacionalista procurando con su producción el saneamiento de la economía nacional (*La Nación*, 9.04.1952).

En España se llevó a cabo una campaña propagandística en la prensa acerca de las reformas promovidas por la Revolución del 1952 como el voto universal, la inclusión de los indígenas, el proceso electoral que incorporaba a las mujeres, la reforma educativa, la nacionalización de las minas y la reforma agraria. Respecto a la última, y tal como lo refleja la carta dirigida por el Subsecretario de Relaciones Exteriores al señor Jenaro Siles, Embajador Extraordinario y Plenipotenciario de Bolivia el 19 de agosto de 1953, se menciona que los políticos de MNR esperaban "que hubiesen registrado comentarios alusivos a tan magno acontecimiento ocurrido en nuestra patria (...) ya que se los precisa para los fines de propaganda" (Romero, 2010: 47). En sintonía, la representación diplomática boliviana en Madrid y los miembros del partido estuvieron obligados a realizar amplios programas para glorificar la Revolución Nacional y "para solemnizar el primer aniversario de la Exaltación al poder de MNR" (*Ibíd.*: 47).

3. Del "Día de la Hispanidad" al día de la invasión española. Evolución y cambio de percepción en torno al 12 de Octubre de 1492.

El concepto de la hispanidad

> Esa comunidad de pueblos, de ideales, de pasado, ha recibido el nombre de Hispanidad, porque tuvo en la tarea civilizadora de España su origen (*Presencia*, 12.10.1966)
>
> Ningún pueblo comienza a existir de pronto, como nacido de la nada. El es producto de un pasado, tiene una historia para cuyos errores puede intentar remedios, pero del cual no puede renunciar. El pasado, con sus

virtudes y sus defectos, es y debe ser siempre un punto de apoyo para conquistar el futuro (*Ibíd.)*.

Estas palabras publicadas en ocasión del festejo del 12 de Octubre en 1966 se refieren a una historia que se inició desde el contacto de América con la cultura occidental, asumiendo una nueva posición frente al pasado virreinal y reconociendo que toda historia tiene imperfecciones y elementos valorables que una observación justa debe reconocer. Este artículo se refiere a España como a la Madre Patria y considera como hermanas a las otras regiones o países del continente, a través de un vínculo producido por una historia compartida por tres siglos. Estos trescientos años estuvieron marcados por el mestizaje –lejos del prejuicio racista– exaltando la religión cristiana y un idioma que permitió la comunicación y asimilación de costumbres y sentimientos. Esta historia compartida en el tiempo terminó configurando una familia en la que todos llegaron a ser "como ramas de un tronco común". El resultado de esta historia común se plasmó en el fenómeno socio-cultural denominado hispanidad "porque tuvo en la tarea civilizadora de España su origen" (*Ibíd.*). El proceso independentista, entendido como una gran brecha entre ambas regiones, apeló a una nueva y distinta forma de relacionamiento, en la que existió la consciencia de "...la necesidad de reintegrarnos a un todo, con formas nuevas, acordes con los tiempos y las condiciones actuales, pero sobre la base de los viejos ideales y de las realidades históricas que todavía se hallan vivas" (*Ibíd.*).

En los años 1960, con el fin de resaltar la importancia de España en el mundo en general y en América en particular, la Casa de España y la Cámara Oficial Española de Comercio, importantes instituciones en la ciudad de La Paz, convocaron a un concurso de artículos literarios periodísticos a ser publicados en la prensa local acerca de "La obra de España en América" (*Presencia*, 12.10.1968). Varios artículos fueron presentados; se publicó el de Pastor Valencia Cabrera que titulaba "La Importancia Universal de la Obra de España". El escrito, conformado por cuatro puntos, trata de los distintos aportes hechos por España al continente americano: el primero tiene que ver con el orden moral y jurídico de las cosas y el orden material humano y ordinario de las mismas, explicando las actitudes, valores y otros que trajeron, ejercieron y manifestaron los peninsulares desde la llegada del navegante Cristóbal Colón al Nuevo Mundo.

> ...todo lo noble, todo lo grande, lo fuerte, lo épico, lo bizarro, lo hidalgo, lo sublime, en suma, lo caballeroso y cristiano... en la tríplice forma trascendental de manifestación de su espiritualidad clásica, ...desde los tiempos precristianos de la remota antigüedad hasta los tiempos cristianos, mejor dicho cristianísimos, del Descubrimiento, conquista, colonización y civilización de la próvida tierra americana: de su alma ibérica, que conoció las ásperas heroicidades, grandezas y maravillas del mundo antiguo....(*Presencia*, 12.10.1968)

La segunda parte se inicia con "Lucha del progreso contra la ignorancia general del ambiente en el aspecto cultural" y hace una relación del paso que significó la llegada de los españoles a América y su contacto con los habitantes.

> ...de lo ínfimo a lo alto, superior, inimitable, y, por tanto verazmente inconfundible de la obra de España en América indiana, quechua o aimara, como en el Gran Perú Incásico, los soldados los misioneros y magistrados de Iberia, de España Continental, se empeñaron todos a porfía en la obra bella, pulcra, gigante, verdaderamente sacrificada y meritísima de la civilización, culturización y elevación, tan necesarias como urgentes y perentorias de las nuevas gentes sacadas a la luz bienehechora del Catecismo cristiano y del conocimiento útil, conveniente y provechoso del Alfabeto castellano; cumpliendo así, tanto la Iglesia como el Estado Españoles, su altísima misión de regir, de civilizar, de instruir, y de educar para la causa de la fe, del bien, de la justicia, de la libertad y del derecho a la pléyade pintoresca pero robusta , porfiada, sobria y valerosa, de los pueblos indoamericanos, que luego habían de rayar alto... (*Ibíd.*)

Estas palabras contienen y expresan en sí mismas la labor civilizadora de España en América. Según el autor, España y la Iglesia católica asumieron con responsabilidad la dirección de este territorio, sobre todo la Iglesia como "madre y maestra de gentes" desde las escuelas, colegios y universidades coloniales (Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, por ejemplo). Los españoles dieron a conocer a los americanos blancos y criollos los derechos y deberes fundamentales del hombre en el estado de civilización y en el régimen de democracia (Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria), el derecho a la libertad, derecho de resistencia a la tiranía que "infundieron en las torpes masas indígenas sacadas a penas de las selvas y de las sierras andinas".

La presencia de los españoles en América, según el autor, "fue una lucha del progreso contra el estancamiento" puesto que durante el periodo colonial, iniciaron en América el establecimiento y edificación de construcciones monumentales, fundaron villas y ciudades, templos, conventos; trazaron caminos, sembraron campos, trabajaron minas; desarrollaron arte religioso y civil, pintura plástica; importaron nuevas especies de animales y vegetales desconocidas.

> ...con la obra universalista de España, en América, el indio llegó al pináculo del conocimiento de las industrias, trabajos artes y oficio, de la vida social en común, civilizada a la europea;... en palabras más claras y precisas, a la española... (*Ibíd.*)[11].

En esos años, el significado de hispanidad dio un vuelco muy importante puesto que no sólo se refería a las relaciones con España y sus propias raíces, sino que se convirtió en el referente para el desarrollo económico de los pueblos que constituyen América. Se denotaba la intención de dar un paso hacia la formación de un bloque económico de los países latinoamericanos –como los que ya existían en otras partes del mundo– y este era el norte al cual se debía apuntar de modo conjunto para superar el subdesarrollo, en busca del progreso material.

> Constituimos con España una unidad de países basada en lazos de sangre, en el vínculo maravilloso de un único lenguaje y en la militancia común de una religión que nos enseña que todos los hombres somos iguales. Sin embargo, creemos que ha llegado la hora de completar esos lazos espirituales con otros de carácter material para dar a esta comunidad una textura más fuerte y más acorde con los signos del tiempo en que vivimos. Creemos que ha llegado en que los pueblos de Hispanoamérica vayan marcando los pasos decisivos para hacer una comunidad integrada de naciones lanzada hacia el desarrollo y el progreso para conseguir la felicidad de los habitantes morenos de este Continente.

11 Al margen de estas actividades literarias, se organizó también un campeonato de tenis que llevó el nombre de la fecha en cuestión. "Numerosos encuentros por el campeonato "Día de la Raza", *Presencia*, 12.10.1968, p.15. Al año siguiente, la Agenda Cultural del periódico señalaba que en el paraninfo de la Universidad Mayor de San Andrés se desarrollaría una conferencia-recital denominada "Poetas y Poemas de España" en homenaje al Día de la Hispanidad. *Presencia*, 12.10.1969, p.10.

> Vivimos la hora de la integración y de la formación de grandes bloques. (...) la Historia hoy nos lanza un desafío para lograr la integración de nuestros pueblos para la felicidad de millones de hombres que hoy sufren el subdesarrollo (...)
>
> Al reafirmar estos ideales llamados de "Hispanidad" porque fue la Madre Patria quien nos lo inculcó a través de su obra centenaria en bien de América, salgamos ante el desafío de la Historia formando la más cabal comunidad de pueblos sobre bases espirituales y también de progreso material. (...) la fiesta de la Hispanidad no podría quedarse en meras palabras de contenido histórico o de alcance puramente romántico (*Presencia*, 12.10.1968)

En esos años, la mirada sobre el 12 de Octubre se refería a los elementos comunes entre colonizados: la religión católica, la lengua castellana, la sangre –en el sentido de tratarse del conducto mediante el cual se trajo cualidades que mejoraron la realidad de los "descubiertos". Los artículos evocaban a España como la Madre Patria de cuyas acciones los americanos eran el resultado y que servía como aval para que los pueblos americanos avanzaran por un camino común de desarrollo. Cristóbal Colón era presentado como un hombre valiente que, frente a distintos obstáculos, hizo posible la hazaña del descubrimiento.

> Colón, buscando una ruta nueva, se encontró con un nuevo mundo. ¿Fue casualidad o chiripa...? Fue el mejor premio a una empresa de coraje y de fe. Fue el premio más grande que recuerda la Historia a un hombre que lanzó sus carabelas por mares desconocidos (*Presencia*, 12.10.1968).

El contexto político de la década de 1970, caracterizado por el establecimiento de gobiernos militares, influyó en la manera de percibir el 12 de Octubre. En 1972 apareció un artículo titulado "El milagro del descubrimiento" del autor Confusio (anónimo) que señalaba que aquel 12 de Octubre de 1492, a diferencia de cualquier otro día, lo que aconteció fue de importancia y significación universal, digna de ser comparada con el nacimiento de Jesús y su crucifixión: "El milagro del descubrimiento de América está precisamente en el advenimiento a esta parte del mundo de la buena nueva y la cruz del martirio de Dios hecho hombre". Se comparó también aquel acontecimiento con la conquista de la luna, y se dijo que la hazaña de Colón y sus tripulantes "perdurarán en la memoria del hombre". Es interesante destacar la atribución

divina que se dio al "descubrimiento" de América como un milagro con la voluntad del Señor y la inspiración del Espíritu Santo (*Presencia*, 12.10.1972).

Este mismo año, en el suplemento "12 de Octubre - Día de la Hispanidad"[12] incorporado a la sección *Presencia Juvenil*, se presentaron dos imágenes del almirante Cristóbal Colón y de un hombre de carácter andino, posiblemente minero, tomando con una mano una bandera que dice "Hispanoamérica" y levantando la otra mano con el puño[13]. En otra plana se encuentra un poema sin título de Jorge Rivera Pizarro, acompañado por dibujos, referido a la fecha:

> Vuelve el recuerdo de la hermandad hispana.
> Verdad e cada día concebida en sueños imperiales.
> Cuando no se ponía el sol, sobre la Patria, madre de las Patrias.
> Pongo sobre la tierra el corazón
> y siento circular ríos, en tropel, por mis venas
> y soy montaña y bosque y rumor de viento
> esparcido hasta el último confín de la Hispania...
> La misma savia de león fecundando internamente a blancos y cobrizos.
> Porque la sangre es una, como es uno el hombre de la América hispana
>
> (*Ibíd.*, p.9).

Tres aspectos resaltan en la composición: España es la madre de las patrias; la sangre de la madre patria fecundó a blancos y cobrizos y es una; la libertad, la justicia, la paz y el amor harán posible esa Patria Grande, sin mercaderes que corrompan su entraña.

Otras publicaciones de los años 1970 refuerzan una vez más la idea de la Madre Patria y la unidad de los americanos. E. Tapia Lanza, en su artículo "España y la fiesta de la raza", escribe que esta fecha "... adquiere cada año un sentido más profundo en el espíritu de las jóvenes naciones del Continente". Se constituye en una fecha que celebra la fraternidad, "... renovando cada vez más los lazos entre los hijos y la madre común", es decir, los países americanos y España. Se refiere al descubrimiento de América como una hazaña milagrosa realizada por los españoles y todo lo bueno que aquellos trajeron a América incluida la valentía y valor que estas tuvieron en tiempos de la independencia.

---

12 "12 de Octubre - Día de la Hispanidad" *Presencia*, 12.10.1972, p.1.

13 *Ibíd.*, p.8

> El mes de octubre nos trae ese recuerdo, cuando volviendo (...) al pasado vemos a la gran nación ibérica, que (...) desembarcan en las costas del, Nuevo Mundo, hombres de la península; que descubren, que luchas y conquistan, y como herencia nos legan su sangre, su religión, su lengua; bienes que heredamos juntamente con instituciones, como la familia cristiana, el matrimonio indisoluble, la escuela común para blancos e indios, el sacerdocio la agricultura, la artesanía, el universitariado, el municipio, la judicatura; en fin, España para nosotros significa la tierra de nuestros nombres y apellidos.
>
> España al dejarnos su sangre nos dejó también su valor, su intrepidez, su quijotismo, su bizarría, su idealismo. España en suma nos legó su raza (*Presencia*, 12.10.1973).

Según este autor, España resultaba ser la organizadora de América a través de las distintas instituciones que estableció desde su descubrimiento. La familia, la escuela, la universidad, el sacerdocio, los oficios, etc., se originaron en su intervención:

> La España religiosa y guerrera; la España de los grandes reyes, de los grandes santos, de los grandes capitanes y de los grandes aventureros se presta a ordenar los rubros de la civilización y a dejar para siempre su nombre luminoso en los destinos de la humanidad. España se lanza a la obra poniendo en ella el sentido heroico de la acción, ese sentido de valor que domina su espíritu, es el que dio origen al nacimiento de América. España con esa empresa ha cerrado en la Historia el ciclo de la epopeya romántica, legendaria y milagrosa (*Ibíd.*).

Asimismo, la presencia de los reyes de España, de sus santos, sus aventureros y el heroísmo que los caracterizaba permitió el nacimiento de América. Tras siglos de gobierno peninsular, los americanos heredaron la sangre valiente de los españoles que conquistaron América y que más tarde, frente a la invasión napoleónica, hicieron resurgir su heroísmo y surgir el espíritu de la nación en Zaragoza, Gerona y Madrid. Para Tapia, la historia confirma que "... la española es raza de valientes y que también sus hijas son capaces de llevar a cabo las empresas más audaces y gigantescas". Refiriéndose a Bolivia, señala que esta es heredera de la sangre de dos imperios heroicos, el de los Reyes Católicos y el de los Incas.

> … si grande es la raza de los descubridores, igual la grandeza de esta hija que vive en el corazón de América, como viril heredera de esa raza heroica, la misma que con herencia de esa sangre, con sangre de ese pueblo y como pueblo de esa raza está formada por la fusión de dos sangres. Sangre de dos grandes imperios. El imperio de los Reyes Católicos,… y el Gran Imperio de los Incas… donde fulgía el diáfano Sol, de los Kollas, la Koriwiflala, con colores del arcoíris y de la Kantuta, la flor del Inca. Tierra llena de bondad, cuna andina, hospitalaria, glorioso nido de guerrero, de ilustres paladines y patriotas, dignos representantes de esa fusión de sangres (…).
>
> Las pertenencias que un día fueron de la Península y luego convertidas en florecientes naciones, reconocen a España como Madre con la que se encuentran unidos con los indisolubles lazos de los más caros sentimientos que crean la trilogía de idioma, religión y sangre (*Ibíd.*).

A decir del autor, no se puede olvidar a la Madre España porque "… la sangre que palpita en nuestros corazones es la misma que dejaron los peninsulares" *(Ibíd.)*.

En cambio, a partir de 1975 –año del sesquicentenario o conmemoración de 150 años de la creación de Bolivia– se fortaleció la idea de "Lo que América dio al mundo" (*Presencia*, 12.10.1975). El autor del artículo, Leonardo Branisa, aborda el tema del 12 de Octubre desde un enfoque novedoso: primero, evoca el término con el que se designa esta fecha, puntualizando que para los pueblos hispanoamericanos es el "Día de la Raza" y para el resto de los pueblos americanos y del mundo es el "Día del Descubrimiento de América", una hazaña considerada por algunos historiadores como el inicio de la Edad Moderna; en segundo lugar, recuerda lo que el Viejo Mundo aportó a América: población, lengua, instituciones, fisonomía actual, animales como caballos, vacunos, porcinos; el trigo, cereales, arroz, algodón, caña de azúcar, café, la planta del té, etc.

Finalmente, el tema central de su contribución se refiere a lo que "América regaló al Mundo entero", destacando la diversidad geográfica del continente: "desde los hielos polares hasta las selvas tropicales y un sin número de ambientes desde los desiertos más secos del mundo hasta los bosques de la enmarañada, selva virgen del trópico húmedo"; entre sus recursos, se extrajo la "plata fina… del Sumac Orkino de Potosí [llevada] hacia las arcas de España" además de

varios "productos originarios, propios y exclusivos de América y que después del descubrimiento fueron llevados a todos los otros continentes y llegaron a ser indispensables en la economía mundial" desde aquellos tiempos hasta la actualidad, entre los que enumera: el maíz, la papa o patata, la yuca, la quinua, el tomate, la sandía o calabaza; plantas oleaginosas como el maní y el girasol; árboles frutales de papaya, palta o aguacate, chirimoya, castaña o nuez de Pará, la piña o ananás; el árbol de cacao, el árbol que da las hojas de yerba mate (*Ilex paraguayensis*), el árbol de goma (*Siringa o Hevea Brasiliensis*), el árbol de quina o chinchona; el tabaco; la coca; varios tipos de cactus y hongos: el veneno curare, etc.; entre los animales: bisontes, guanaco, vicuña, llama, alpaca, chinchilla, el conejo de las Indias, monos. El artículo termina con palabras que aplauden el día del descubrimiento por considerarlo la fecha de su nacimiento. "¡Salud, América! en el gran día de tu cumpleaños!"

En el suplemento *Presencia Literaria*, Jaime Martínez Salguero escribió el texto poético "El Encuentro de dos mundos", donde presenta el 12 de Octubre como un misterio, a Colón como "el visionario" y reflexiona sobre

> … la cruz y la piedra enlazadas en el espíritu del hombre nuevo que emerge chorreando vida del encuentro de dos pueblos…el pendón del encuentro que busca envolver las vísceras con el estigma de la conquista… Las pisadas huellan el humus de un mundo nuevo de luz, nuevo de sangre y de verbo (*Presencia*, 12.10.1975).

A su vez, el encuentro entre las distintas culturas se presenta como el de tres mundos a través de imágenes de la unión de cuatro mujeres (una afrodescendiente, una mujer del campo, una indígena de pollera y una citadina).

Ilustración 1. De raza, identidad y género



En esta década varios autores latinoamericanos escribieron acerca de la hispanidad siendo esta entendida como el resultado de la fusión de dos mundos en más de trescientos años que hicieron posible que América no fuese más ignorada. Además, algunos resaltaron el papel desempeñado por Cristóbal Colón y los Reyes Católicos al haber hecho posible la mayor hazaña del mundo moderno.

Manuel Marín Campos, de la Real Academia de Córdoba, escribió "La hispanidad en América" donde aborda la importancia de la enseñanza del castellano y evoca la ideología positivista asumida por distintos gobernantes de Hispanoamérica en la segunda mitad del siglo XIX para fortalecer el mismo. Marín señala que es fundamental "La conservación del castellano es el cáliz sagrado donde se opera el milagro del entendimiento que la hispanidad soñó para todos los hombres de origen hispánico." Argumentando su punto, cita al pensador venezolano Andrés Bello cuando este presentó la *Gramática Castellana* para sumarse a sus palabras.

> No tengo pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispanoamérica, para tratar de recordarles que la unidad del lenguaje es fundamental y que uno de los dramas más graves que podría ocurrirnos es que el idioma se fraccionara, se dividiera, como ocurrió en la Europa de la Edad Media (*Presencia*, 12.10.1976).

Para el autor, el castellano es el "principio de unidad y entendimiento" en Hispanoamérica por lo que debe promoverse su continuidad y permanencia y no se debe abandonar la herencia de la hispanidad. Por esta razón, la visita de los reyes de España, Juan Carlos Borbón y la reina Sofía, a Colombia en 1976 tuvo un fuerte eco en la prensa latinoamericana y boliviana; sin embargó transcurrió en medio del estado de sitio por la situación política que atravesaba entonces ese país *(Presencia*, 1.06.1976).

A finales de los años 1970, la prensa boliviana publicó artículos de escritores españoles sobre el descubrimiento y las relaciones culturales entre América Latina y España, temas recurrentes en la historiografía española. En una conferencia sobre el "Significado del Doce de Octubre", Manuel Ballesteros, catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid, señala que "...la aventura de Cristóbal Colón no supuso solamente el comienzo de una nueva etapa histórica sino también el final de un proceso"(*Presencia*

12.10.1978). Por su parte, en "Guadalupe, santuario de la hispanidad", María López Salas se refiere a la importancia de la imagen de la Virgen de Guadalupe en América como una de las más importantes representaciones marianas, vinculándola con el tema de fiestas religiosas regionales. El culto a la Virgen de Guadalupe, cuyo santuario se encuentra ubicado en la provincia de Cáceres (España), fue expandido por los conquistadores y encomenderos extremeños y ha contribuido, según la autora, a reforzar la idea de hispanidad pues "se convirtió en el santuario de la Hispanidad": "Las cédulas de Partida para descubrir América se firmaron en Guadalupe y aquí también se bautizaron a los primeros indios traídos del Nuevo Continente..." (*Presencia*, 12.10.1978). En otro artículo, la misma autora intenta explicar el concepto de hispanidad como

> ... un sentimiento, un comportamiento mutuo, una corriente fuerte y expresiva de uno y otro lado del Atlántico, en las dos direcciones: de España a América y de América a España. Hispanidad no es recuento estéril, sino colaboración productiva... (*Presencia*, 12.10.1978).

Por lo general, los artículos de fines de los años 1970 y principios de los años 1980 son reflexiones sobre el tema del mestizaje y la hispanidad: en esos años, la valoración de estos fenómenos y de la fecha del 12 de Octubre es positiva. Esta visión, por supuesto, forma parte del discurso de las propias autoridades españolas aún después de la muerte del general Francisco Franco (1975) y del cambio que sufrió la diplomacia española y su enfoque en materia de cooperación con los países latinoamericanos.

En 1983, el discurso del embajador de España, Tomás Lozano Escribano, hace referencia a la invitación del canciller boliviano a la posesión de la Comisión Nacional para la Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, refiriéndose a ella como "fiesta de esa gran familia de pueblos" (*Presencia*, 12.10.1983). La nota titulada "Raza y cultura mestizas constituyen mayores glorias de América y España" refuerza el aspecto positivo del mestizaje:

> ...una de las mayores glorias de América y de España consiste en la raza mestiza y en la cultura mestiza. En efecto, los españoles trajeron a América lo mejor de las culturas orientales, como la árabe y la hebrea, y también de las culturas humanistas de Grecia y de Roma, junto con la Religión Cristiana.

> En América, todos esos valores espirituales, y culturales, se integraron con lo mejor de las culturas autóctonas americanas, creando ese espacio cultural que es hoy la Cultura Hispano-Indo-Americana" (*Presencia*, 12.10.1983).

Los mensajes de los embajadores españoles en esos años apuntan al tema de la cooperación y a las actividades de distintas instituciones que contribuyeron al fortalecimiento de las relaciones entre Bolivia y España: la Casa de España, el Instituto Boliviano de Cultura Hispánica de La Paz y de los demás departamentos: "esa labor de fraternidad cultural tan importante en estos años de la década que nos acerca al V Centenario del Descubrimiento de América", ligando temas de cooperación con el de la celebración (*Presencia*, 12.10.1985).

Las publicaciones del año 1987 estuvieron marcadas por la visita de los reyes de España a Bolivia en mayo de este año. El 12 de Octubre de 1987, la Cámara de Comercio Española en Bolivia hizo circular junto al periódico *Presencia* un suplemento titulado "España. Edición homenaje al día de la hispanidad". En la portada se encuentran las imágenes de los reyes de España, Sus Majestades don Juan Carlos I y doña Sofía. La parte principal del suplemento está dedicada a los temas de cooperación española con Iberoamérica, las relaciones comerciales bilaterales hispano-bolivianas, los intercambios entre Iberoamérica y España, etc. Las reflexiones sobre la conquista, colonización y el mestizaje, como lo hemos observado a lo largo de las últimas décadas, también ocuparon un lugar importante. En el artículo de José Romero, "La colonización española y el mestizaje", se exalta a España y se vuelve a los viejos tópicos sobre los hechos a partir de 1492 cuando

> El descubrimiento, la conquista y la colonización española en América, no sólo representa la epopeya más grande –en- la historia de la humanidad, sino también una empresa de vastas resonancias, que ha dejado rasgos inconfundibles en los pueblos creados y fundados por la energía, la pasión y la mística de sus personajes que, aparte de la dominación que ejercieron sobre los pueblos nativos, lo que no dejaba de ser natural en la época, civilizaron el continente, pues fueron los primeros constructores de sus ciudades, los que levantaron, edificaron e instalaron sus primeras iglesias, escuelas y universidades, y los que montaron sus primeras imprentas y escribieron los primeros libros, diccionarios, historias y geografías, además de traer a los primeros misioneros.

> El encuentro de España y América, no sólo ha significado el ingreso del conquistador en la superficie física del nuevo mundo. Su penetración fue más honda, ya que se la hizo con la sangre y con el espíritu, creando esta comunidad de pueblos hispanoparlantes, cargada de anales comunes y que, si ha sido solidaria en sus raíces, lo debe ser también en sus ideales y metas futuras.
>
> Del singular hecho del encuentro entre españoles y americanos, de esa admirable simbiosis de su cruce de sangres, ha brotado el mestizaje, que es un hecho vivo... que se prolonga hasta nuestros días. La mestización, sin embargo, no fue solamente racial, pues abarcó el lenguaje, las costumbres, la vestimenta y, en suma, todas las formas culturales. La historia colonial está constituida por los españoles conquistadores y los indios nativos, ... es el producto de la mezcla de ambas razas, es decir del mestizo, que es el personaje auténtico del medio circundante, especialmente en Bolivia (*Presencia*, 12.10.1987).

Debate: ¿españoles o ingleses?

Varios artículos publicados en *Presencia* en los años 1960-1970 giraron en torno a la identidad de los "descubridores". Muchas apreciaciones a favor de la causa española reflejaban la mirada de los grupos sociales "privilegiados" que argumentaban el lado "bueno" del descubrimiento de América por los españoles. Sin embargo, también hubo un grupo de opinión contraria que mencionaba que los latinoamericanos pudieron haber corrido mejor suerte al haber sido "descubiertos" por ingleses o franceses, cuya civilización material fue mucho más desarrollada que la de los españoles:

> Esta es la fecha en que (...) lanzan la frase (...) que otra habría sido nuestra suerte si nos descubrían los ingleses o los nórdicos. Efectivamente: otra habría sido nuestra suerte, (...) tal vez tendríamos que relatar la historia como unos cuantos sobrevivientes indígenas quienes son mostrados en los parques como curiosidades raciales. Además, ¿cómo conceptuarían ustedes a un señor que un día se pone a decir: "no me gusta mi papá ni mi mamá, yo quisiera que mis padres fueran aquellos señores rubios...."? ¿Verdad que sería indigno y condenable....? Así reniegan de su sangre algunas gentes, pocas, felizmente (*Presencia*, 12.10.1968).

Este debate fue enriquecido con la contribución de Manuel Frontaura Argandoña, en 1969, en el artículo "Leif Eriksson o Cristóbal Colón" en el que el autor negaba que Colón haya sido el descubridor de América, respaldándose

en estudios publicados en 1965 por la Universidad de Yale, a su vez basados en estudios cartográficos del mapa de Vinland que explicaba que el continente americano fue descubierto por exploradores escandinavos (vikingos) un siglo antes que Colón (*Presencia*, 12.10.1969).

"Día de la Hispanidad", "Día de la Raza" son las denominaciones que recibió la fecha del 12 de Octubre en los años 1960 cuando escritos poéticos, reflexiones, notas de humor y hasta imágenes cómicas hacían referencia a dicha fecha. Un ejemplo de lo señalado es la siguiente ilustración que acompaña un artículo titulado "Bolivia y España".

Ilustración 2. Entre la conmemoración y la realidad



"Hoy celebramos el día de la hispanidad...": así se inicia una serie de apreciaciones del humorista Paulovich[14] que vinculan el hecho histórico del descubrimiento de América con la realidad popular de la ciudad de La Paz:

> Hoy celebramos el día de la Hispanidad recordando el descubrimiento de América por los españoles, (...) allá por 1492, (...) cuando nuestros antepasados se hacían la señal del sol, en vez de la señal de la Cruz. Todavía no existían ni el Bolívar ni el Strongest y sólo había dos equipos: "El Atlético Huáscar"

14 Seudónimo del periodista cochabambino Alfonso Prudencio Claure.

y el "Atahuallpa Fútbol" (...). La ciudad de La Paz no había sido inventada todavía por el Capitán Alonso de Mendoza, pero ya era un poblado con intensa vida nocturna, (...). Cuando los españoles de Colón desembarcaron en la República de Santo Domingo, el asunto se supo inmediatamente en el poblado que sería La Paz. He aquí las noticias: Anoche desembarcaron en Santo Domingo 'marines' españoles (....). Este desembarco ha causado gran sorpresa entre los naturales del lugar y los brujos dicen que no será el primero. Comunicamos el hecho a todos los países del continente. (...). El descubrimiento de América por los españoles fue celebrado por los nativos (...) En resumen: Fue un grato acontecimiento, como lo es hoy y como lo será siempre por aquello de que 'madre hay una sola' y España es eso, a pesar de algunos ingratones *(Presencia*, 12.10.1966).

Ilustración 3: ¿Un día de encuentro o de desencuentro?



Años más tarde Paulovich volvió a abordar este tema en el artículo "Si hubieran sido los ingleses". Se trata de una propuesta que plantea qué habría sucedido o hubiera dejado de suceder si los españoles no hubieran llegado a esta región de América sino los ingleses. Reproducimos acá la nota en toda su extensión:

Hoy celebramos el Día de la Raza. De nuestra raza. Formada de la unión de los españoles con las mujeres nativas de América. Orgulloso de mi raza siempre sonreí con lástima ante la ocurrencia de alguno que cierta

vez dijera: "Ojalá nos hubieran descubierto y conquistado los ingleses". Yo admiro al pueblo inglés, pero soy feliz y orgulloso de la sangre que corre por mis venas.

Si hubieran sido los ingleses, esta ciudad no se habría llamado La Paz, habríase llamado Ciudad de la Peace que, desgraciadamente, se pronuncia Pis.

Si hubieran sido los ingleses, la Capital de la república habría sido la ciudad de Sugar y los sucrenses habrían sido unos azucarados melosísimos.

Si hubieran sido los ingleses, tal vez habríamos podido ser regularmente demócratas y hasta habríamos creído en el Parlamento cual si fuera una institución respetable.

Si hubieran sido los ingleses, en vez de vacunarnos contra el cólera nos habrían vacunado contra la cholera y así nunca habríamos contraído el terrible mal, ni nos hubiéramos metido con cholas que son un terrible bien.

Si hubieran sido los ingleses, ese delicioso plato criollo que se llama "saisi" habría sido llamado "Picadilly".

Si hubieran sido los ingleses trabajaríamos por las mañanas de o a 12 y tendríamos un ti-breik de diez minutos en el intermedio; y no como ahora que tenemos un cofi-breik de 10 a 12 y luego vamos a la oficina un ratito para ver qué pasa.

Si hubieran sido los ingleses, tendríamos dos partidos organizados grandes y respetables, como el Conservador y el Laborista y no el disparate de veinte partidillos con sus veinte lidercillos a los que siguen sus amigos y parientes.

Si hubieran sido los ingleses para hablar con los Mamani tendríamos que realizar una sesión de espiritismo. No existiría un solo Mamani y tal vez en Patacamaya nos toparíamos un día con un Mister Matherni.

Si hubieran sido los ingleses, dejaríamos pasar con fingida indiferencia a las morenazas sabrosonas que pasean por El Prado. Además, no habría morenazas. Nuestras chicas serían unas rubiecitas bonitas y blanquitas, tan blanquitas como si les faltara un hervor.

Si hubieran sido los ingleses, los habríamos podido acusar de polígamos por haber tenido dos Indias y también poco correctos por haber vivido de ellas.

Si hubieran sido los ingleses, yo hubiera sido irlandés por ser mal católico, pero buen borracho.

> Por las razones anotadas, me alegro de que hubieran sido los españoles quienes descubrieron estas tierras y asentaran sobre ellas esta nueva raza hispano-americana que lleva dentro de sí todas las virtudes y los defectos de quienes la formaron (*Presencia*, 12.10.1973, p.3).

A lo largo de esta década, Paulovich siguió reflexionando acerca de la comparación entre la conquista española y la conquista inglesa de América. Con tono jocoso escribió una "Carta al Sr. Colón" en la que expresa que se siente orgulloso de ser descendiente de los españoles y no de otras naciones como Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra, puesto "que exterminaron a los nativos, conservando unos cuantos para hacerlos trabajar en sus películas", haciendo un apología del mestizaje.

> Estoy contento con lo que soy: con este Dios que trajeron los españoles y del que me olvido tanto y lo trato tan mal; con este idioma que hablo que no es el de Madrid sino el de Churubamba, por el cual me entienden los hombres en ambos sitios y estoy contento con estos ojos chaskañauis. Que me enamoraron una vez de España y para siempre (*Presencia*, 12.10.1977).

En 1978, Víctor Varas Reyes también indagó sobre el tema del mestizaje a través del determinismo racial y regional, suponiendo que la mezcla biológica entre los indígenas con los españoles produjo distintos tipos de temperamentos. Así, opina que el temperamento andaluz se caracteriza por la locuacidad y apasionamiento; el de los oriundos de Castilla por el empeño; el aragonés por el capricho y la terquedad; el de los vascos por la sed de aventura y el de los gallegos por la prudencia y suavidad. También se refirió al mestizaje biológico y cultural como la base de la sociedad colonial

> Con la sangre, los conquistadores trajeron el castellano, sublime elemento de comunicación social y humana que en las tierras colonizadas, (...) constituyó un valor americano, un poderoso vínculo común que ensambla a las naciones latinoamericanas...más que en el mismo territorio peninsular, (...) hasta imponerse Latinoamérica con poetas, pensadores, novelistas; hombres de ciencia, etc., enriqueciendo el léxico importado, con nombres de flora, fauna, productos, ... historia, costumbres, tradiciones, leyendas, poesías, etc. (*Presencia*, 12.10.1978)

Los festejos del 12 de Octubre

El periódico nunca dejó de describir las celebraciones del 12 de Octubre pues se trataba de un acontecimiento importante para la vida de la ciudad. Por ejemplo, en 1966, numerosas actividades conmemoraron "La Fiesta de la Hispanidad" a las que participaron varias instituciones. En la Casa de España (el centro cultural de los exilados españoles y sus descendientes), noche antes, se organizó una cena bailable a la que asistió el embajador de España, Luis Arroyo Aznar quién, a tiempo de inaugurar el evento "exaltó la hazaña del descubrimiento del Nuevo Mundo..." y luego se refirió al concepto de hispanidad y a la misión de la comunidad hispánica en la política universal. El programa de la fecha contemplaba una misa con presencia del obispo de Corocoro y de monseñor Jesús López de Lama en la iglesia de las Siervas de María (San Pedro); asimismo, se izaron las banderas de España y de los países iberoamericanos en la plaza Murillo, acto organizado por Los Amigos de la Ciudad. También hubo un homenaje y ofrenda floral a Isabel la Católica en la plaza que lleva su nombre en presencia del vicepresidente de la República, del ministro de Relaciones Exteriores, el cuerpo diplomático iberoamericano y altas autoridades nacionales así como del Colegio Militar y colegios del ciclo secundario. Además, hubo una visita del embajador de España, directores del Instituto Boliviano de Cultura, Círculo Femenino de Cultura Hispánica, Círculo Juvenil de Cultura Hispánica, Cámara Oficial Española de Comercio y Casa de España al Hogar Villegas y al asilo San Ramón en el barrio de Sopocachi y al Preventorio de Niños en Obrajes

Por la tarde, una corrida de toros fue auspiciada por la Casa de España y el día terminó con una recepción. Las actividades se extendieron hasta el día siguiente; la historiadora chilena María Eugenia del Valle de Siles dio una conferencia titulada "Humanismo cristiano y mestizaje" en la sede del Instituto Boliviano de Cultura Hispánica; además, se llevó a cabo un festival literario-musical en la escuela España de la calle Batallón Illimani.

A diferencia de este gran programa, en el año 1973, el periódico solo publicó una pequeña nota titulada: "Hoy se celebra Día de la Raza" (*Presencia,* 12.10.1973, p.9) que señalaba, al conmemorar el Día de la Hispanidad, que se realizaría un acto en la plaza Isabel La Católica con la presencia del canciller boliviano, Mario Gutiérrez Gutiérrez, el alcalde interino, Dr.

Joaquín Villanueva Llano y miembros de la representación diplomática de España.

En 1974, en su nota de humor titulada "12 de Octubre", Paulovich trató el tema con jocosidad, mezclando hechos, tiempos y espacios:

> En Bolivia, especialmente en la ciudad de La Paz, el descubrimiento de América fue celebrado con grandes actuaciones, aprovechando el Cacique Constitucional de la República para decretar feriado nacional con suspensión de actividades públicas y privadas en todo el territorio. El clero español de ese entonces formado por Jesuitas y Carmelitas celebró un Te Deum y una Misa en honor del Almirante Colón con la actuación especial de la Orquesta Casino de Sevilla. No asistió el Padre Espinal por no estar de acuerdo con el Descubrimiento y por tener que ir al cine. (...)
>
> El Alcalde de Chuquiago Marka, Jacha Tatta General Armando Escóbar Uria ordenó el embanderamiento de la ciudad y condecoró a los Jiska Tatas, Embajadores de España, Sres. José Manuel y Cristina Paz Agüeras. Asimismo, saludó especialmente al Embajador de Portugal Sr. Manuel Pinto Machado, a su guapa esposa y a las colonias española y portuguesa (*Presencia*, 12.10.1974).

En 1975, con el título "Hoy se conmemora el Día de la Hispanidad", tan solo se señaló que el embajador de España y la señora de Maestro de León ofrecerían una recepción (*Presencia*, 12.10.1975, p.11). Es posible que el festejo haya sido opacado por la celebración del Sesquicentenario de la independencia que se recordó a lo largo de ese año

En general, los festejos y conmemoraciones del 12 de Octubre se volvieron cada vez más sobrios y, finalmente, tan sólo se limitaron a una recepción en la Embajada de España, de acuerdo con los datos de la prensa paceña.

Las publicaciones en torno a 1992

En 1988, el tono de los artículos de prensa empezó cambiar a consecuencia de la agitación social producida en Bolivia a raíz de las reformas neoliberales puestas en marcha desde 1985. Paralelamente, se fue acuñando la imagen de una España "distinta y democrática, sea la expresión de los nuevos sentimientos que está afianzando la pujante América Indo-Mestiza" (*Presencia*, 12.10.1988).

Este mismo año, *Presencia* publicó un suplemento producido por la Cámara de Comercio Española en Bolivia y el Instituto de Cooperación Iberoamericana titulado "AMÉRICA 92, a cuatro años del Quinto Centenario", donde se evocaba el tema de la cooperación española en Bolivia.

A partir de 1989 se constata una clara diferencia con las publicaciones de los años anteriores, producto de los cambios sociales y las actividades realizadas por intelectuales indianistas e indigenistas[15]. El diario católico publicó una nota titulada "Indianistas califican el 12 de octubre" en el que el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu y el Movimiento Universitario Indianista del Kollasuyo, a tiempo de conmemorar 497 años del descubrimiento de América, señalaban que "El 12 de octubre representa la fecha más infausta para los pueblos y naciones indias"; asimismo lo calificaron como "el día de la desgracia" argumentando que los conquistadores se dedicaron al "aniquilamiento y destrucción de la población y cultura maya, quiché, aymara, quechua y mapuche, entre otras". Del mismo modo reafirmaron el derecho del pueblo indio "a ser ejecutor de su destino, en el marco de una sociedad democrática plurinacional". Hicieron notar su rechazo a los actos de celebración del Quinto Centenario de la invasión, considerados propiciados por el gobierno español y secundado por los países hispanoamericanos, bajo el eufemismo de "descubrimiento" o "encuentro de dos mundos", "para encubrir y justificar las atrocidades cometidas contra los pueblos indios" (*Presencia*, 2.10.1989).

Al respecto, el año siguiente, Víctor Hugo Cárdenas[16] cuestionó el mismo concepto de descubrimiento en "¿Descubrimiento o encubrimiento?", dedicando su artículo al recuerdo de "los Amaru, Katari, Guerrero, Espinal y en reconocimiento de los Noe, Ticuasu, Fabricano y Coseruna"[17].

> Tradicionalmente, cada 12 de octubre se festeja el Día de la Raza en todos los países del continente americano...Del lado contrario, personas y grupos indianistas despertaban sólo cada 12 de octubre

15 Al respecto, ver el artículo de Marina Ari en esta publicación.

16 Ex parlamentario, aymara y boliviano. Profesor de la UMSA en 1990.

17 Interesa resaltar la figura de los dos primeros por tratarse de líderes que protagonizaron las mayores rebeliones indígenas a fines del siglo XVIII y que fueron ejecutados por los españoles. Los últimos eran los líderes de los movimientos indígenas de tierras bajas que se dieron a conocer en 1990 en el marco de la primera Marcha por el Territorio y la Dignidad.

> para desempolvar la declaratoria de Día de luto o de Desgracia continental y la exigencia de una indemnización económica... (*Presencia*, 12.10.1990).

Cárdenas critica el "hispanismo anacrónico y al indianismo etnicista" y reflexiona sobre la ideología hispanista y eurocéntrica que sustenta al discurso del descubrimiento, señalando que:

> El descubridor es europeo. Quien pone nombre a este continente, otro europeo. Quien se adueña estas tierras, también otro europeo. Quien amplía su visión de este mundo, el europeo. ...Los descubiertos no cuentan. ¿Qué otra gente no europea haya descubierto antes estas tierras? No interesa, porque no eran europeos. ¿Qué los verdaderos descubridores eran los primeros pobladores de estas tierras? Tampoco importa, porque no eran europeos. Por tanto el cacareado discurso del Descubrimiento de América refleja exclusivamente el punto de vista europeo. Es un ejemplo de eurocentrismo clásico (*Ibíd.*).

A partir de ello, cuestiona el festejo de 12 de octubre y denuncia el colonialismo mental y cultural, puesto que "...los colonialistas bolivianos siguen colocando ofrendas florales y rindiendo homenajes a su madre patria, España" (*Ibíd.*). Analiza la realidad a través del uso de los conceptos producidos en el medio intelectual de los kataristas:

> ... lo que la colonización española hizo fue en-cubrir la compleja realidad andino-amazónica con el manto del sistema colonial que desestructuró y fragmentó la organización social, política, económica y cultural de los pueblos descubiertos. El proceso del colonialismo externo duró desde inicios del siglo XVI hasta 1825 y desde entonces hasta hoy el colonialismo interno, es decir, un sistema –de- exclusión basado en criterios de clase y étnicos semejantes al apartheid sudafricano. Bolivia es aún un sistema social asimétrico, injusto, un apartheid boliviano. Lo mostró desnudo la última Marcha Indígena del mes pasado. Lo demuestra también el abismo existente entre sociedad y el Estado (*Ibíd.*).

Cárdenas discute la idea de la conmemoración del 12 de Octubre de 1992 y propone un cambio en los textos escolares de Historia y Ciencias Sociales acerca del concepto eurocéntrico del "Descubrimiento de América" por el de la conquista:

...asumamos con valentía nuestros recientes cinco siglos de historia y no embadurnemos con las pomadas del Encuentro de dos mundos o culturas. Dejemos de encubrir nuestra historia y dejemos de celebrar esos encubrimientos. Descubrámonos nosotros mismos: indígenas y no indígenas, aymaras, quechuas, guaraníes, criollos, mojeños, sirionós, yuracarés, trinitarios, etc. Sólo ese autodescubrimiento será el verdadero encuentro entre nuestros pueblos y culturas. Ese fue uno de los mensajes de la reciente Marcha Indígena (*Ibíd.*).

Cada vez más cerca de la conmemoración del Quinto Centenario, se agudizó el debate en la prensa por el tema del "Descubrimiento de América". Un colaborador de *Presencia*, Constantino Rojas Burgos, en una nota titulada "En torno a la celebración de los 500 años", relató lo que sería el 12 de octubre de 1992 para el gobierno español en Europa y para las corrientes indigenistas en América Latina (*Presencia*, 12.10.1990). El autor advirtió que si en el primer caso se trataba de un "motivo de regocijo", en el segundo, sería la ocasión para "el ajuste de cuentas" debido "al colonialismo y al modelo de dominación vigente en el mundo." Resulta de gran interés que señalara que "es en los países europeos donde surgen posturas contrarias a la celebración –de los 500 años." En ese sentido, informó que en países del Viejo Mundo se estaba suscribiendo un manifiesto bajo el precepto "500 años de agresión, 500 años de resistencia, por la emancipación de los pueblos"[18] ; además, un foro popular en Puerto Real (Cádiz, España) se llevaría se llevará a cabo del 9 al 12 de octubre de 1992 culminando con la inauguración de un monumento dedicado a las "víctimas de la invasión Europea de 1492" (*Íbid.*).

Un año antes de la conmemoración del Quinto Centenario se multiplicaban las notas de rechazo al evento. Una de ellas, bajo el título de "Diversas instituciones repudian festejos por el 12 de octubre de 1492", incitaba a que, por el hecho "del avasallamiento del continente americano, debe continuar la lucha de los pueblos oprimidos":

18 Este manifiesto publicado por la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI) denunciaba que "lo esencial de aquella relación inicial establecida sobre la conquista, la subyugación, el expolio de las riquezas y la explotación de los seres humanos, se ha prolongado hasta nuestros días". Asimismo señala que "1492 es el origen histórico de la relación Primer Mundo-Tercer Mundo que se inicia con aquel primer contacto entre dos mundos ignorados en el que uno de ellos se proclama ante sí mismo, e impone por la fuerza, su derecho providencias e indiscutible a la dominación de los otros países." (*Presencia*, 12.10.1990).

> Se cumplen hoy 499 años del descubrimiento del continente americano por Cristóbal Colón y, con ello, el inicio de una larga era de colonización europea, en la que España estuvo a la cabeza.
>
> La conmemoración de ese hecho histórico es cada vez más cuestionado por diversas instituciones,... que aglutinan y representan a poblaciones nativas y populares, por entender que los europeos convierten ese hecho histórico en un proceso de sometimiento y explotación sin paralelos.
>
> ...las instituciones campesinas dejando de lado algunas divergencias, coinciden en repudiar, mediante manifiestos, escritos y verbales de sus dirigentes ese acontecimiento y enrostran a quienes lo festejan si identificación con el colonialismo.
>
> (...) los acontecimientos generados desde el 12 de octubre de 1492... se sintetizan en un acto de esclavización y de explotación que no tiene parangón en la historia universal (*Presencia*, 12.10.1991).

Además, el artículo señala que la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y sus federaciones afiliadas coincidían en expresar que:

> Los trabajos forzados hasta la muerte de millones de nativos, tanto en los socavones mineros como en los grandes latifundios, la usurpación de sus tierras, el vejamen a las mujeres indígenas, la imposición de sistemas de vida y la aculturación constituyen heridas que no se pueden cerrar con eufemismos del encuentro de dos mundos (*Presencia*, 12.10.1991).

El periódico *Presencia*, que hasta entonces difundió posiciones tanto a favor como en contra de la conmemoración del Quinto Centenario, publicó una nota que señalaba que, en calidad de miembro de la Federación de Trabajadores de la Prensa de Bolivia, apoyaba la manifestación "de la lucha reivindicativa de los pueblos continúa y que debe redoblarse ante la proximidad del medio milenio de la 'fecha infausta'" (*Presencia*, 12.10.1991).

También aparecieron noticias acerca de la "Marcha de wiphalas"[19] en La Paz en 1991 y otras sobre los preparativos para los actos de protesta organizados

19 La *wiphala* es presentada como la bandera milenaria del Pusi Suyo o el Tawantinsuyo. El dirigente campesino Juan de la Cruz Villca señaló que "Hace 500 años [la wiphala] fue y es el símbolo de la hermandad, reciprocidad y comunidad. Después de la invasión de los estandartes carmesí enarbolados por Colón y Pizarro, y frente al atropello, la wiphala se convirtió en un emblema guerrero de lucha y liberación" (*Presencia*, 12.10.1991).

por la CSUTCB que declaró una "jornada de duelo" por esa nefasta fecha. Su dirigente se expresó en los términos siguientes:

> Al presente, los hijos de nuestros antepasados buscan dignidad, respeto y soberanía, y convocamos al pueblo boliviano a marchar y proclamar nuestros derechos como nación y como pueblo (...) llegó la hora de las reivindicaciones por tantos años de opresión.
>
> En este 12 de octubre, día especial, las naciones originarias deberán tomar conciencia para recuperar su identidad y defender su cultura, para llevar adelante la construcción del instrumento político que permita asumir el poder.
>
> ... las naciones originarias se encuentran frente a un desafío, la política neoliberal impuesta por el gobierno, que busca liquidar la cultura andina; por esa razón, será necesaria la unidad para reivindicar las demandas sociales, económicas y políticas del campesino boliviano (*Presencia*, 12.10.1991).

En 1992, la prensa en general y *Presencia* en particular otorgaron un amplio espacio al tema, como lo revela la siguiente lista de artículos que fueron publicados el mismo 12 de Octubre:

> 500 años. Sucre será sitiada hoy por diez mil campesinos de provincias.
>
> Indígenas del Beni y los 500 años. Primero nos sojuzgaron los españoles, ahora lo hacen los países del norte "Millones de leprosos" claman atención.
>
> Campesinos protagonizarán hoy ocupación simbólica de la ciudad.
>
> Pueblo orureño intensifica desde hoy su lucha reivindicativa.
>
> Campesinos orureños movilizados contra dominación y reivindicación de derechos.
>
> 500 años: Protesta campesina y ninguna celebración oficial.
>
> Papa pide perdón por excesos contra indígenas de América.
>
> Cinco siglos después.
>
> Santo Domingo: En marcha el Concilio latinoamericano.
>
> Embajador de España propone jornada de reflexión para hoy
>
> El mundo andino, entre el mito y la realidad lacerante.
>
> STPLP propone descolonización.
>
> 500 años deben servir para construir una patria socialista y multinacional.
>
> La polémica no se acaba, 500 años después.

"Somos producto de la equivocación".

CSUTCB realiza protesta gigante contra 500 años.

La Iglesia plantea conmemoración esperanzadora y evangelizadora.

Papa advierte que los indios padecen sufrimientos después de 500 años.

Latinoamericanos después de 500 años.

Iberoamérica en camino de edificar comunidad geopolítica.

A 500 años de 1492: "Nuestros pueblos quieren, están dispuestos y exigen…".

Campesinos de Huanuni en actos de protesta.

¿Otros cinco siglos?

El Movimiento Bolivia Libre y los 500 años.

Mensaje del presidente de CORDEPAZ a la Integración nacional.

Mensaje de agricultores fustigan colonialismo.

Uno de los artículos más importante fue el que se refería al pedido de perdón del papa Juan Pablo II por los excesos cometidos contra los indígenas americanos. El periódico reprodujo su homilía en la que mencionaba:

> Que la conciencia del dolor y las injusticias infligidas a tantos hermanos sea, en este Quinto Centenario, ocasión propicia para pedir humildemente perdón por las ofensas y crear las condiciones de vida individual, familiar y social que permitan desarrollo integral y justo para todos, pero particularmente para los más abandonados y desposeídos (*Presencia*, 12.10.1992)[20].

Este mensaje fue interpretado de manera distinta por los contemporáneos de 1992; con comprensión por parte de los católicos y con desconfianza entre los indigenistas para los cuales la invasión iba a la par de la evangelización, como siempre recalcaron en sus discursos públicos y escritos académicos.

20 Posteriormente otros pontífices también han pedido perdón por los "pecados" y las "sombras" de la Iglesia católica durante la época colonial: Benedicto XVI lo hizo en Brasil en 2007 y recientemente el papa Francisco en Santa Cruz de la Sierra en 2015, cuando dijo que lo pedía humildemente "no sólo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América" (*El País*, 10.07.2015).

En el artículo referido a la ocupación simbólica de la ciudad de Cochabamba como expresión de protesta por la invasión española apareció el nombre del secretario ejecutivo de la Federación Especial de Trabajadores Campesinos del Trópico, Evo Morales Ayma, quien afirmaba que en el acto estarían presentes más de 20.000 campesinos para izar la *wiphala* durante la "toma" de la plaza principal de la ciudad. En declaraciones al periódico, Morales Ayma dijo que para los campesinos

> ...no hay nada que festejar el 12 de octubre, más bien, es un día de luto, un día tan vergonzoso para las naciones originarias del continente. Es un proceso que vamos a salir a repudiar toda vez que la llegada de Cristóbal Colón ha traído sangre, luto, saqueo de nuestros recursos naturales". "Los conquistadores acabaron con los aborígenes en algunos lugares como en Uruguay y Argentina. Los que más han resistido son Bolivia, Guatemala, Ecuador y Perú. Para nosotros son 500 años de resistencia frente al colonialismo interno y externo (*Presencia*, 12.10.1992).

Cabe aclarar que Evo Morales nunca dejó ese discurso acerca de los 500 años, en particular cuando asumió la presidencia de Bolivia en enero de 2006.

> ... Estamos acá para decir basta a la resistencia. De la resistencia de 5000 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros todos los sectores para acabar con la injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar con la discriminación, con la opresión donde hemos sido sometidos como aymaras, quechuas, guaraníes[21].

La referencia a los 500 años es una de las estrategias discursivas más utilizadas por el presidente puesto que forma parte de su lenguaje en los espacios festivos como uno de los enunciados claves en materia de temas históricos, de desarrollo o de relaciones internacionales. Durante su primer discurso como presidente prometió "cambiar la historia, para acabar con la opresión, injusticia y discriminación de 500 años (...) sin odios ni rencores"; en los posteriores discursos habló de los 500 años del colonialismo para posicionarse como el líder indígena latinoamericano e incluso mundial, señalando que la descolonización global es posible. Pero también recordó los acontecimientos en los cuales fue un actor:

21 Extracto del *Discurso del Presidente Evo Morales Ayma en ocasión de la Toma de Posesión en el Congreso Nacional.* La Paz, 22 de enero de 2006. Agencia Boliviana de Informaciones.

> ...a 500 años de dominación, humillación de los europeos, había una campaña llamada"500 años de resistencia indígena y popular". Después hemos aumentado resistencia indígena, negra, popular; me acuerdo, desde 1991 preparamos a 1992; de 1492 a 1992 eran 500 años de invasión europea y en este evento internacional qué dijimos, hay que pasar de la resistencia a la toma del poder (*Ibíd.*).

El 12 de Octubre de 2011 fue declarado "Día de Descolonización" en Bolivia. En esa fecha se organizó una gran concentración en la plaza Villaroel (Plaza de la Revolución), en La Paz, donde el presidente Evo Morales aprobó el correspondiente decreto supremo, en el marco del "Día continental de la Descolonización" establecido por los países miembros de la Comunidad Andina de Naciones (CAN).

Conclusión

El análisis de la prensa boliviana a lo largo del siglo XX, desde 1909 hasta 1992, revela la compleja evolución de las ideas, las percepciones y las opiniones que surgieron en torno a la celebración del 12 de Octubre en Bolivia. La prensa nacional fue un escenario discursivo para la "elite letrada" política boliviana así como para los representantes diplomáticos y españoles residentes en Bolivia que evocaban y emulaban la historia de España y la importancia que había tenido en América al referirse a su devenir histórico y a la grandeza de la "Fiesta de la Raza".

Pero el discurso fue cambiando pues de celebrar la hermandad entre Europa y América y más específicamente entre España y Bolivia, se fue pasando a la expresión de un rechazo creciente hacia la fecha y su celebración. Efectivamente, en los últimos años del siglo XX, movimientos indígenas y corrientes indigenistas empezaron a cuestionar la importancia de la celebración de esta fecha y llegaron al año 1992 con una postura muy clara de rechazo hacia la conmemoración del Quinto Centenario del llamado "Descubrimiento de América" que consideran como el origen de su postergación, discriminación y pobreza. Ya desde fines de los años 1980, el cuestionamiento e incluso el rechazo al festejo del 12 de Octubre o "Día de la Hispanidad" fue cada vez más visible, contrastando con los esfuerzos de los gobiernos iberoamericanos por ensalzar la hispanidad en un contexto de

fortalecimiento de las relaciones económicas entre la antigua Madre Patria y sus ex colonias.

El que era conocido como el "Día de la Raza", "Día de la Hispanidad" o "Día del Descubrimiento de América" fue cambiando de denominación llegando a ser calificado como "Día de la Conquista de América", "Día de la Invasión española" o "Día de luto o desgracia continental". Independientemente de la terminología utilizada, la fecha conlleva la evocación de la memoria de cinco siglos de sometimiento, explotación, injusticia, desigualdad, colonialismo y neocolonialismo, dependencia y pobreza, etc. lo que se ha constituido un punto de partida fundamental para la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas rumbo a su autodeterminación. Aquello se reflejó también en el cambio de la política festiva no sólo en Bolivia sino también en otros países. En la propia España, el 12 de octubre es el Día de Hispanidad; en Chile, el Día del Encuentro de Dos Mundos; en Argentina, el Día del Respeto a la Diversidad Cultural; en Nicaragua y Venezuela, el Día de la Resistencia Indígena y en Bolivia, el Día de la Descolonización.

La conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos y el Reencuentro con España (Bolivia, 1992-2000)

Nigel Caspa

> ¿Cuál será el testimonio que nuestra generación entregará a la que viva quinientos años, a contar de hoy? ¿Cuántos pasos se habrán dado para un mejor conocimiento irreversible de las realidades y deseos de unos y otros? Quienes conmemoren el sexto, séptimo o subsiguientes centenarios ¿qué aportarán al entramado histórico-político? ¿Seguirán partiendo de 1492 o continuarán todavía de las "variaciones sobre el mismo tema"? Las iniciativas tomadas en 1992, que están contribuyendo a un mejor conocimiento de lo sucedido en 1492, ¿servirán para quienes nos sucedan 500 años después...? (Fernández-Shaw, 1992: 45).

Aquellas eran las preguntas que hacía Félix Fernández-Shaw, embajador de España ante la UNESCO en 1992, con relación al tema de la Conmemoración del Quinto Centenario y su sentido histórico y político. A propósito de ellas, en 2016, sin necesidad de esperar a que transcurra otra mitad de mileno, creemos que es factible presentar otro testimonio generacional contando los pasos que se han dado por el conocimiento de las realidades y deseos de unos u otros, desde 1992. Probablemente, quienes escriben en esta ocasión no tendrán la oportunidad biológica para presenciar un sexto centenario; es por ello que en las siguientes líneas intentamos aportar analíticamente al entramado histórico-político desde Bolivia.

Hoy en día, encaminados a la acumulación de otro cuarto centenar de años –525 años en 2017–, pretendemos otorgar historicidad a lo sucedido en 1992. Creemos que los temas tratados y surgidos hace veinticuatro años aún contienen alto grado de relevancia para el análisis del pasado y presente (historia y política). Por lo tanto, admitimos que los contenidos de la presente se movilizarán flexiblemente entre el paradigma de la denominada *historia inmediata* y la *historia interdisciplinar*.

El año 1992 se focalizaron una serie de *procesos*, *acontecimientos* y *proyectos* de diversa índole alrededor de todo el mundo. Gran parte de aquellos se desarrollaron como respuesta o reacción al hito histórico de los 500 años transcurridos desde el primer registro oficial del desembarco de hombres europeos a tierras consideradas parte de la masa continental que posteriormente se llamaría América, acontecido un 12 de octubre de 1492. Para las regiones y sociedades que compartieron aquel periodo, por tanto, aquella fecha no pudo pasar desapercibida.

El "Encuentro de dos Mundos" fue el eslogan o consigna dominante para conmemorar la fecha centenaria en la mayoría de los países involucrados. A propósito de ella se generaron una importante suma de debates, desde aquellos que trataban la pertinencia de nominación de aquella fecha como *encuentro* y similares (debates de forma de la memoria), pasando por otros que medían la importancia de recordar y re-interpretar el pasado que liga a diferente pueblos y sociedades desde 1492 (debates de contenidos de la memoria), terminando en diálogos que estaban orientados a diseñar planes post 1992 (debates de planificación).

En Bolivia se conmemoraron los 500 años con diversos sentidos y desde la óptica de diferentes sectores sociales que terminaron dejando un legado. Entre los actores participantes, se identificaron aquellos conservadores y los otros progresistas. A la luz de lo acontecido, y por lo que han dejado de manera escrita y testimonial todos estos, parece haber reinado un punto medio en los diálogos realizados en territorio nacional. La medianería, a la vez, sirvió para establecer nuevos acuerdos que se plasmaron en lo político-económico y discursivo que se replican eficazmente en el ambiente y contexto posmoderno boliviano.

Para nuestro análisis, hemos referido y clasificado tres tipos de fenómenos que convergieron el año 1992. Con el nombre de *procesos* nos referiremos

aquellos fenómenos que –a pesar de no tener relación directa– ayudaron a crear condiciones específicas durante las décadas anteriores a la conmemoración de acontecimientos. En tanto con el nombre de *acontecimientos*, aludiremos en específico a los actos oficiales, actividades y movimientos que se produjeron pensando en los 500 años. Con enfoque histórico, los procesos y acontecimiento nos permitirán argumentar respuestas a la cuestión de ¿Qué fue 1992?

Circunscrito en un enfoque interdisciplinario, el análisis de los proyectos nos facilitará el rastreo del alcance y extensión de los eventos de 1992. Proponemos la contemporaneidad de algunos de ellos e incluso su incidencia activa en el estado actual de las relaciones entre sociedad y Estado en Bolivia. En este documento rastrearemos los efectos de 1992 hasta el horizonte del milenio pasado: ¿Qué significó 1992 hasta el año 2000?

¿Qué fue 1992?

1492 en 1992 no era una fecha más ni tuvo un solo significado. En cuanto a forma, para los sectores conservadores fue "descubrimiento" y "conquista". En cambio, los progresistas lo entendían como un "encuentro", "encubrimiento", "invasión", "resistencia", "gran pérdida", "auto-descubrimiento", "barbarie", "genocidio" y otros.

Sorprendentemente, podría decirse que ambos sectores coincidieron muy pocas veces en campos públicos de debates. En España y en Bolivia, conservadores esquivaron un franco acercamiento a una historia revisionista y sustentaban su posición en el argumento factual –por tanto verídico– y que debía aceptarse con todas sus tonalidades éticas. Era el "Descubrimiento" como un hecho irreversible e innegable y la "Conquista" como proceso de pacificación del Nuevo Mundo. En cambio los progresistas debatieron los otros términos, siendo el de "Encuentro" el eje y animador de los diálogos críticos a favor y en contra de la nominación.

Fue la historia revisionista, estudiosa de los procesos de larga duración que se remontaban siglos atrás, un pilar importante en el fomento a la formación de criterios acerca de 1492 en los años previos a la conmemoración de 1992. Sobre las características de ésta historia y sus representantes ya se habló bastante en los estudios que acompañan a éste.

El otro pilar fueron los mismos procesos que no tuvieron estricta conexión con 1492 y son más bien contemporáneos de los estados europeos y americanos a lo largo del siglo XX.

Durante la década de los años 1960 y 1980, en la antesala de los 500 años, los contextos de Bolivia, España y la mayoría de los países iberoamericanos reunieron las condiciones necesarias para activar una serie de procesos de alto impacto socio-económico y cultural que superaron el horizonte de 1992. No se trató de un asunto bilateral sino que atendió a lo que sucedía a nivel de bloques regionales y geopolíticos. Veamos, pues, algunas características de aquellas circunstancias.

Los procesos

Nos remontaremos, en atención a nuestro tema de análisis central, a la transición democrática jurídica en España acontecida entre el 20 de noviembre de 1975 (muerte de Franco) y el 29 de diciembre de 1978 (sanción y promulgación de la nueva Constitución Política española). La democratización del gobierno y reinstauración de la monarquía española fueron progresivas y encausadas por dos partidos políticos. El partido de Unión de Centro Democrático (UCD) dirigió los primero cinco años y luego el ambiente político estuvo dominado por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) hasta 1993.

El PSOE se alejó de su línea más radical y pasó a ser representante importante de la Social Democracia en Europa. Bajo el liderazgo de Felipe Gonzales se produjo el ingreso formal de España a la Comunidad Económica Europea (CEE) el 12 de junio de 1985, que se hizo efectivo en 1986. Al mismo tiempo, también ingresó Portugal.

La CEE se había creado mediante la firma del Tratado de Roma en 1957 junto con la Comunidad Europea de Energía Atómica (CEEA). Ambas tuvieron como antecedente la Comunidad Europea del Carbón y Acero (CECA) en 1951, extinta en 2002. La Unión Europea (UE) descansó bajo estos tres pilares desde 1993 hasta que las remplazó mediante el Tratado de Lisboa en 2009.

España se presentó a la CEE cuando se estaban afinando los principios económicos que veían a 1992 como el año auto-fijado para la realización de

metas. La eliminación de las barreras de mercado dentro de Europa fue una de ellas. Su diseño formaba parte del programa legislativo contenido en el *Libro Blanco sobre las consecución del Mercado Interno* (1985) y la parte técnica estuvo en el *Libro verde sobre el desarrollo del Mercado Común de los Servicios y Equipos de Telecomunicaciones* (1987) y la estimación de los beneficios del mercado común, en la *Investigación sobre el coste de la no Europa* (1988).

La Europa de los años 1980, para sus economistas, aún era el centro y origen de la economía mundial y 1992 no era únicamente una fecha sino "un programa y una estrategia" (Cecchini, 1988: 23, 121). Por tanto, había que conseguir la integración del mercado europeo con reducción de costes y precios que obligaría a elevar los ritmos de competencia para hacer frente a las "decadentes" economías de EEUU y Asia.

Esa idea estuvo plantada en el imaginario europeo –fuera o no una realidad– aunque países como Japón ya eran potencias en términos de Producto Nacional Bruto (PNB) y habían demostrado la efectividad de instauración de políticas de racionalización. Baste mencionar la aplicación de la "operación de reducción progresiva" contra la crisis mundial del petróleo de 1973 que se orientó al ahorro de energía y reducción del incremento salarial anual que forzó una reforma administrativa y disminución de los costos de producción de manera considerable para la década de los años 1980 (Nakamura, 1985: 103-106), sin mencionar la emergencia del "milagro económico" en Corea del Sur y Singapur por los mismos años.

Para España –como para todo el mundo– 1989 marcaría otro punto sin retorno tras la caída del Muro de Berlín, la apertura de fronteras de la República Democrática Alemana y posterior unificación con su anterior contraparte (1990). La economía germana, casi de inmediato, inyectó flujos monetarios a través de diversos canales. Uno de los instrumentos para llevar a cabo tal movimiento, que tenía como destino de su proyección el mercado de América Latina, fue España. En realidad, la propia España "en medio de la euforia de ser europeos, producto de haber ingresado a la CEE, hizo una fuerte campaña política para encabezar nuevas formas de integración con América" (Cajías, 2016).

El trayecto de 1975 a 1992 provocó una esporádica bonanza económica española a finales de la década de los años 1980 y los primeros años de 1990. El

sector público decidió administrar una gran parte de ella mediante inversión asociada con la cultura con la realización de la Exposición Universal de Sevilla, la promoción de Madrid como Capital Europea del Mundo y la realización de los Juegos Olímpicos en Barcelona, todas ellas llevadas a cabo en 1992. También se creó el Instituto de Cooperación Internacional en 1979, que se transformó en la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) en 1988, la cual tuvo un rol especial en la promoción de espacios de dialogo rumbo al Quinto Centenario. Aquella tarea fue compartida con las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo españolas que arribaron a Iberoamérica y otras agencias e instituciones europeas.

En el ínterin y algunos años después, los expertos españoles coincidieron en que se desperdiciaron los mejores años de bonanza y que la sociedad europea vivió por encima de sus posibilidades. España, así, se convirtió prontamente en una economía de servicios mientras perdía competitividad industrial contra sus vecinos (Querejazu, 1992: 11).

Esas fueron algunas de las condiciones en Europa, junto a las específicas de España, que generaron el fenómeno de focalización de procesos de 1992 que indicamos anteriormente. Nos resta, entonces, conocer las condiciones en el continente americano los años anteriores a 1992.

Durante la segunda mitad del siglo XX, América del Sur y el Caribe estuvieron sumidos en los efectos de la Guerra Fría, el intervencionismo de Estados Unidos, nacionalismos, gobiernos militares de facto, incremento de las deudas externas, cultura de la violencia asociada al narcotráfico, postergación industrial y otros.

En Bolivia, el 10 de octubre de 1982, tras dieciocho años caracterizados por gobiernos militares de facto, aconteció el retorno a la democracia. Las alianzas partidistas de la Unión Democrática Popular (UDP) con partidos de izquierda terminaron trayendo al exiliado Hernán Siles Suazo para que ejerciera el cargo de Presidente Constitucional de Bolivia. Le seguirían Víctor Paz Estenssoro en 1985 y Jaime Paz Zamora de 1989 a 1993.

Bolivia, entre los años 1980 y 1992, tuvo un crecimiento poblacional aproximado de 14%, pasando de 5,599.226 a 6,420.792 habitantes. El incremento de la deuda externa y pública entre 1980 y 1984 fue de 35%, es

decir de 3.642 a 4.948 millones de dólares (INE, 1985: 207-209); aquello –tomando en cuenta las condiciones previas y las medidas políticas del gobierno de Siles Suazo– catalizó el periodo de híper-inflación que caracterizaría aquel periodo inolvidable de la historia boliviana.

El año 1985, mediante una política de estabilización y fijación de cambios monetarios (Decreto 21060) se dio un nuevo aire a la tambaleante democracia boliviana del periodo 1982-1992. Finalmente, la privatización de las entidades, instituciones y empresas del sector público, promovida por el gobierno de Jaime Paz Zamora, sería el colofón del periodo pre 1992. Sobrevendrían la capitalización (1994) y el poco fructuoso proyecto de descentralización (1995).

Bolivia pertenecía entonces al Pacto Andino, denominado Comunidad Andina desde 1996, que había sido suscrito mediante el Tratado de Cartagena de 1969. Puede considerarse a este organismo regional como la contrapartede la CEE, aunque no hay que olvidar que sus políticas y alcances eran y siguen siendo muy diferentes. El Mercado Común del Sur (MERCOSUR) fue creado en 1991, pero sus antecedentes de organización se remontan a 1985; también fue importante en el periodo de relaciones entre bloques regionales a nivel internacional. Aunque Bolivia firmó el protocolo de adhesión el 17 de julio de 2016, estuvo afectada o beneficiada por las coordinaciones de éste organismo durante los 25 años en que no fue miembro.

Fueron años clave rumbo al horizonte de 1992 y para el intercambio de ideas y perspectivas respecto a qué significaba 1492. Pasemos a ver las características de los antecedentes, preparación y realización de la conmemoración de los 500 años.

Los acontecimientos

La organización de conmemoraciones tan importantes como la de los 500 años –cual sea su motivación y alcance– refleja un contexto histórico-político y en algunos casos engendra nuevos. Este es el caso de la conmemoración de 1492 en 1992.

Desde España, el 10 de abril de 1981, por propuesta del Ministerio de Relaciones Exteriores (bajo la dirección de José Pedro Pérez-Llorca) y bajo la presidencia de gobierno de Leopoldo Calvo-Sotelo y Bustelo, se creó la Comisión Nacional para la Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América mediante Real Decreto n° 735 (derogado en

1985 que refundó la normativa organizativa pero no su nominación). Entre los argumentos de sus disposiciones se lee:

> En los actos conmemorativos de este acontecimiento participarán todos los países americanos, asumiendo España un papel acorde con su protagonismo en la gesta del Descubrimiento. Por ello y con independencia de las actuaciones en el plano internacional, España debe contar con órganos que, a escala nacional, estimulen, encaucen, coordinen y aseguren adecuadamente la ejecución de los programas previstos para la celebración.

Apuntemos que los primeros cuatro centenarios de 1492 no habían sido celebrados con tal intensidad y magnitud como se lo hizo en 1992. Es más, los primeros tres no tuvieron organización y la cuarta demostró un intento tímido y en condiciones muy diferentes. En todo caso, siguiendo la tendencia individualista de la construcción de la memoria histórica que caracterizó a los siglos XVIII y XIX, desde el tercer centenario, fue la figura del navegante explorador Cristóbal Colón –como representante del espíritu explorador y la independencia frente a la nobleza europea post 1789– quien tuvo mayor relevancia y a quien iban especialmente dirigidas las actividades conmemorativas (Patiño, 1993: 13).

El Cuarto Centenario, por ejemplo, estuvo caracterizado por la corriente modernizante de tinte europeo del siglo XIX en la antesala de la construcción de la relación de los países americanos con España que determinaba a esta última como la "Madre Patria". En Bolivia, esta conmemoración consistió en actos sencillos sin que se declarase oficialmente día de festejo nacional, como se lo había hecho en España, Italia y Estados Unidos.

Entre las actividades realizadas en La Paz aquel 12 de octubre de 1892 se recuerda la iza de banderas de legaciones extranjeras, retreta de gala e iluminación de la plaza 16 de Julio –hoy plaza Murillo–, veladas literario-musicales y ediciones de prensa dedicadas a rememorar la vida y obra de Colón y los reyes católicos; también se decretó la creación de la medalla "Cruz de Colón" aunque no se registra entregas de la misma en aquel año. Incluso se llegó a sugerir la reducción de penas a presos extranjeros, pero antes de que se tomara una decisión sobre aquella medida, catorce presos fugaron en La Paz de la cárcel de San Pedro que aún estaba en construcción, en vísperas del 12 de octubre. Se destaca para aquel año, en algún modo, la asistencia del afamado

dueño del castillo de La Glorieta en Chuquisaca, Francisco Argandoña, representante de la legación boliviana, en el acto oficial que reunió misiones especiales de alrededor de mundo en España con motivo del Centenario del Descubrimiento de América (La Paz Ayer y Hoy, 1992: 10-15).

Desde 1892 hubo un acercamiento entre Bolivia y España pero no se materializó en relaciones comerciales de relevancia. Además, en la misma década se vivió el final del imperio colonial español (1898). El desarrollo de las guerras mundiales, en todo caso, terminó por polarizar y paralizar las relaciones entre países americanos y europeos. El Cuarto Centenario, por tanto, al haber sido coordinado en coyunturas distintas al de los 500 años, tuvo muy corto y endeble alcance.

Bolivia constituyó su Comisión de Homenaje al Quinto Centenario del Descubrimiento de América el 29 de septiembre de 1983 y participó en la Primera Conferencia Iberoamericana de Santa Fe (Granada) que reunió a las comisiones nacionales de once países iberoamericanos en octubre de aquel año. Allí se acordó solicitar que los demás países no asistentes constituyeran sus propias comisiones para su integración y convocar a una nueva reunión al siguiente año para consensuar la filosofía que debería presidir los actos de conmemoración; también se concedió prioridad a la puesta en marcha de los programas multilaterales de cooperación cultural y educativa (Del Arenal, 1994: 235). Ese mismo año, los actos de conmemoración en Bolivia mantuvieron su característica de solemnidad y civismo.

Fue en la Segunda Conferencia Iberoamericana de Santo Domingo (julio 1984) que la comisión mexicana presidida por Bernardo Sepúlveda Amor y la coordinación general de Miguel León-Portilla presentó formalmente frente a los países asistentes y delegados de la Organización de Estados Americanos (OEA) la propuesta de reforma conceptual de los actos del Quinto Centenario: que sea conmemorativa, que hable de "encuentro" (coincidencia y choque a la vez) con respecto a 1492 y de "Dos Mundos" para señalar a los participantes. La propuesta propuso la denominación oficial de Conferencia Iberoamericana de Comisiones para la Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento-Encuentro de Dos Mundos. Las tercera y cuarta conferencias (Buenos Aires, 1985 y San José de Costa Rica, 1986) terminaron reconociendo unánimemente esta filosofía.

Que las comisiones hayan aceptado el Encuentro de Dos Mundos en 1985 no significó que en los países el criterio se haya uniformado. Se podría decir que valió únicamente para campos de debate especializados y diálogos en la opinión pública. En el área de la educación pública, entre las décadas de 1980 y 1990 no se fijaron los criterios y los textos escolares replicaron las ideas tradicionales y lineales de descubrimiento, seguido de conquista y colonización.

La propia crítica al Encuentro no llegó a tener impacto, a pesar de que sus argumentos parecieran válidos; es más, la crítica que se oponía a cualquier tipo de conmemoración fue anterior al acuerdo de 1985. Por ejemplo, en el *Boletín Chitakolla*, edición mensual del Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias, en octubre de 1984, se afirmaba que cualquiera que sea el nombre, la esencia del homenaje era la misma: conmemorar la conquista y reforzar la situación colonial del país. Esta enunciación, en suma, era la solicitud de no participar en ningún comité de conmemoración y dedicar aquellos años previos a recordar críticamente con autonomía y en las lenguas nativas de nuestro continente (Portugal, 1984: 1-2).

El pensamiento crítico desde sectores indígenas y otros sobre 1992 no tuvo gran impacto ni estuvo al nivel necesario porque no existían las condiciones necesarias. Que fuera así se debió a los problemas internos de los sectores indígenas y la política nacional:

> 1992 tuvo una influencia más fuerte en Europa que en América. Una población necesita tener acceso a la información en ambientes adecuados. Además de clima de libertad de pensamiento que hace posible un conocimiento más amplio. Un país como Bolivia no tenía el desarrollo económico, las instituciones ni los esquemas políticos que pudieran motivar esa especie de pensamiento crítico (Portugal, 2016).

Al fin y al cabo, la comisión nacional de Bolivia trabajó hasta 1992, esquivando de manera exitosa las olas críticas y sin atraer más atención de la necesaria sobre sí misma. En todo caso, Bolivia no fue la más importante en la preparación del encuentro si, por ejemplo, la comparamos con México. Aquello puede deberse a que las relaciones históricas entre España y México siempre fueron más cercanas e intensas.

La legación de embajadores entre Bolivia y España respondió y se ajustó efectivamente al contexto de la conmemoración del Quinto Centenario. Por

una parte, Fernando Cajías de la Vega, embajador de Bolivia en España el año 1992, fue importante en la coordinación de la representación boliviana en la Exposición Universal de Sevilla (1992) y la promoción de la cultura. A la vez, hubo reciprocidad en cuanto a caracteres de los embajadores pues Carmelo Angulo Barturen (embajador de España en Bolivia en aquel entonces) respondió al ambiente cauto y reservado respecto al tema de los 500 años en la sociedad boliviana, a la vez que su gestión fue práctica en temas de coordinación de la cooperación española.

Entre las actividades destacables en torno a 1992 en Bolivia podemos mencionar las siguientes:

CULTURALES	Cooperación no Reembolsable vía Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI): Conservación del Patrimonio Histórico Nacional y Turismo; formación de recursos humanos-becas
	Participación de Bolivia en la Exposición Universal de Sevilla (1992) en el pabellón Plaza de América.
	Exposición "España fuera de España"(enero-febrero 1992)
ACADÉMICAS	Mesa redonda, "Quinto Centenario, 1992: Encuentro de Dos Mundos"
	Publicación mensual y en simultánea en 18 países de Latinoamérica –9 volúmenes desde 1991 a octubre de 1992– de la Revista *Mundo Nuevo*
	Publicación de la colección monográfica y de investigación *MAPFRE 1492: 500 años, América hacia el futuro*
	Reunión Anual de Etnología de 1992 en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).
	Número extraordinario de la revista *Historia* de la Carrera de Historia de la UMSA
	Mesa redonda "Mestizaje cultural" en el Colegio Alemán de La Paz
SOCIALES	Congresos de representantes indígenas y organizaciones sindicales campesinas
	Presentación por organización sindicales campesinas de programas y planes del Quinto Centenario, y también demandas indemnizatorias contra España.
	Manifestaciones en contra del 12 de octubre en las ciudades de Sucre, Oruro, Cochabamba y La Paz.
	Cerco pacífico y simbólicos de la ciudad de La Paz el 12 de octubre de 1992.
POLÍTICAS	Institucionalización de la Comunidad Iberoamericana de Naciones a partir de la organización de las conferencias iberoamericanas internacionales desde 1983 hasta 1991.
	Conferencia "Año 501" con el auspicio de la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDH) y la Presidencia de la República de Bolivia, que reunió a personalidades del Perú, Chile, Ecuador y Uruguay.
DESARROLLO	Cooperación Reembolsable vía Fondo de Ayuda al Desarrollo (FAD) y Banca Comercial Española (aplicable a todas las áreas dirigidas al desarrollo)
	Cooperación no Reembolsable vía Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI): Desarrollo rural integrado con base energía solar; Desarrollo Alternativo; Infraestructura social básica; atención a sectores sociales –genero, niño, etnias–; apoyo a sistemas de ahorro y crédito; apoyo a instituciones del Estado (Ministerio de Hacienda 1997: 167)
	Conformación de Organizaciones no gubernamentales de desarrollo

Sin duda fueron muchas más las actividades que se realizaron en la antesala de 1992 y en el mismo año, pero son los flujos de intensidad de realización que deseamos resaltar y que no han encontrado par hasta nuestros días. Quizás Fernández-Shaw sí tuvo razón al decir que no se verá algo igual hasta 2092.

Resumamos: los procesos y acontecimientos que dieron aquel carácter a 1992 fueron: 1) Retorno a la vida democrática y fortalecimiento de sus gobiernos; 2) partidos políticos de izquierda nacional latinoamericanos y social-demócratas europeos afines y contemporáneos en el gobierno; 3) privatización y descentralización de sus administraciones; 4) periodo de institucionalización de comunidades internacionales y regionales; 5) organización de comités de conmemoración; 6) debates sobre los significados de 1492; 7) manifestaciones públicas de organizaciones sociales, sin radicalización.

Todo ello creó las condiciones para pensar y apuntar más allá de la conmemoración del "Encuentro de Dos Mundos" de 1992. Pasemos, entonces, a analizar los *proyectos* que superaron el horizonte 1992 y conocer sus características hasta el año 2000. Lo que, finalmente, nos otorgará las pautas suficientes para conectarlas con el presente.

¿Qué significa 1992 en 2016?

Si 1492 en 1992 fue descubrimiento, conquista, encuentro, resistencia, etc., 1992 en 2016 podría ser calificado o entendido como un "*Reencuentro* [las cursivas son nuestras], en otras condiciones, con Europa" (Cajías, 2016). Se puede entender así, puesto que tras la finalización de las guerras de Independencia en América y los resultados de la Guerra Hispano-estadounidense en 1898 (fin del imperio español), "la presencia de España en el territorio Americano desapareció y con ello su posición privilegiada y económica" (Quintero, 2013: 207).

En la década de los años 1990 hubo un *reencuentro* en términos de intensidad y sentido de los flujos migratorios. Durante el siglo XIX y parte del XX –sin tomar en cuenta el periodo colonial– existieron al menos tres ciclos de migración de población española con destino a América: 1) exportación de mano de obra a los estados americanos que poseían políticas que alentaban la inmigración a sus territorios; 2) éxodo político forzado por la dictadura

del Francisco Franco; 3) migración post Segunda Guerra Mundial (Casa de España, 1992: 16-17). En cambio durante y posteriormente a 1992, la migración cambió de sentido llevando población americana hacia España, generando fenómenos sociales de relevancia, como por ejemplo el incremento de remesas hacia los países de origen.

1992 fue, pues, un *Reencuentro* cultural con pesado fondo histórico, pero sobre todo fue planificación política y económica. Si el sector público español invirtió billones de dólares en los eventos de 1992 en Sevilla, Madrid, Barcelona y Huelva, junto al sector privado se invirtió aún más en las proyecciones de mercado y venta de servicios pensando en América. El objetivo era la consolidación de una Comunidad Iberoamericana sólida para el fin del milenio. En adelante, trataremos la coordinación y proyección no culturalista de la Conmemoración del Encuentro de Dos Mundos.

El diseño de paradigma integracionista del Reencuentro

Los años anteriores y posteriores a 1992, según el economista Gabriel Loza, fueron de aplicación violenta del "paradigma integracionista", es decir una mitificación y reproducción de un modelo único y absoluto conocido como Mercado Común Europeo[1]. Y no es que no existieron críticas al modelo europeo en el mismo viejo continente. En una entrevista realizada a Karl Popper (un "euroescéptico"), reproducida en el periódico *Presencia* el 8 de octubre de 1992 por Javier M. Fernández, se destaca la condena popperiana a lo "eurócratas" centralistas que organizaron –según su visión– una Comunidad Europea completamente irresponsable en un continente sin constituciones realmente democráticas que imponían una estructura desconocida a sus ciudadanos.

En Bolivia, después de 1992, se prosiguió con la privatización y capitalización de una sociedad colonial en Bolivia. El proceso estuvo comprometido al estado o situación de las organizaciones multilaterales y regionales, donde se incluye la Comunidad iberoamericana.

Con el horizonte del año 2000, los promotores de ésta apuesta estuvieron presentes en espacios de diálogo e incluso asociados a la coordinación de

1 *Presencia*, La Paz, 10.10.1992.

los comités nacionales de conmemoración, a la vez que ejercían cargos en instituciones y gobiernos. Es decir, fueron los integrantes y promotores de la versión no culturalista del Encuentro de Dos Mundos que apuntaban a las proyecciones político-económicas post 1992.Los eslóganes más distintivos utilizados por ellos eran "Más allá del Quinto Centenario" y el "Año 501".

La Comunidad Iberoamericana era memoria, ideas y papel antes de 1992. El gobierno de Felipe Gonzales y los que le siguieron encabezaron una política que se concentró fijamente en el cuidado y construcción de relaciones exteriores de España. El objetivo era desarrollar "una estrategia triangular España-UE-América Latina" que poseyera tres características: europeización, iberoamericanización y economización de la política exterior (Del Arenal, 1994: 143-145).

La mediación y apoyo del gobierno español en los tratados de paz de Centro América (Nicaragua, El Salvador y Guatemala) durante la década de 1980 fue una clara muestra de la implementación temprana de la nueva política externa. El sector privado, de esa forma, se proyectaba en regiones en donde se habían preparado espacios. "La crisis de la deuda externa favorece a los empresarios españoles, que entran a saco en medio de los fastos del quinto centenario" (Malló, 2011: 229).

Planes oficiales de los gobiernos y la coordinación de investigaciones dieron las pautas de lo que podría ser la comunidad iberoamericana. Por ejemplo, en 1984, el escritor venezolano Arturo Uslar-Pietri propuso investigar la existencia de una comunidad, la forma de conocerla y lo que se debía hacer con ella. *Iberoamérica, una comunidad* (1989) fue el producto que Uslar-Pietri compiló con los aportes de más de 60 especialistas en temas hispanoamericanos. Los contenidos tendían a remarcar los lazos históricos y el proceso de mestizaje cultural que debería rendir frutos en las relaciones rumbo al siglo XXI.

En la I Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado (1991) se inauguró oficialmente la década de coordinación de los países miembros en materia política económica. Jaime Paz Zamora, en ese entonces presidente de Bolivia, fue un agente de esta corriente. Su estrecha relación con Felipe Gonzáles, José María Sanguinetti y otros aseguró la participación activa de Bolivia en las proyecciones.

Jaime Paz Zamora, tanto en la I Cumbre como en el artículo inaugural de la revista *Mundo Nuevo* (publicada en simultáneamente en 17 países en 1991) titulado "Ni invasores ni vencidos", proponía que tras la derrota tecnológica sufrida por los pueblos de América, pensar los 500 años debería ser necesariamente pensar en el futuro.

Entonces el discurso se transformó y se empezó al hablar del "Año 501". Los días 1 y 2 de octubre de 1992, la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU) y la Presidencia de la República de Bolivia organizaron en la ciudad de La Paz la conferencia Internacional "Año 501". Participaron César Verduga (presidente de ALDHU), Alfonso Barrantes (ex alcalde de Lima), Felipe Sandoval (vicepresidente del Partido Demócrata Cristiano de Chile), José María Sanguinetti (expresidente de Uruguay) y Jaime Paz Zamora (presidente de Bolivia).

El "Año 501" y "Pensar más allá de 1992" no fueron ideas o proyectos cerrados; más bien fueron ampliamente difundidos y tuvieron muy poca crítica puntual en su tiempo. Muy lejos del contexto que analizamos, por ejemplo, Noam Chomsky escribía el ensayo *Año 501, la conquista continúa* (1993). La crítica de Chomsky se centraba en la historia del mercado de América con Europa y el uso de la democracia como última carta del siglo XX para reanimar aquel flujo con el denominado Tercer Mundo en un periodo de globalización.

No significa que en América no se preveía lo que se estaba proyectando para los años posteriores a la conmemoración del Quinto Centenario. Si bien existieron posiciones que advertían sobre posibles consecuencias de la Comunidad Iberoamericana, predominó la expectativa.

Bolivia en el Reencuentro

¿En qué condición se encontraba la salud económica boliviana rumbo al "Reencuentro"? La estructura de exportaciones del periodo de 1980 a 1990 muestra aproximaciones de una reducción de 640 a 400 millones de dólares en minerales, oscilación de 220 a 210 millones en hidrocarburos y un incremento de 140 a 290 millones en productos no tradicionales (DICOMEX, 1990:13). Las exportaciones de materias primas y productos manufacturados de Bolivia a España ascendían al valor de 2.958.012 dólares americanos para 1990 (*Ibíd.*: 127-128): aquello muestra la precariedad de la situación económica con la que

Bolivia entablaba una relación de integración con España para encaminar sus políticas económicas hacia el año 2000.

La aparición de procesos de globalización, formación de bloques comerciales y apertura de economías tienen como consecuencia la reducción del grado de libertad de los gobiernos y de las economías nacionales. Esas eran las condiciones rectoras que en los años 1990 entrarían en contradicción con la situación verdadera de los estados en América del Sur.

Todo proceso social y económico (descentralización, participación popular, democratización, privatización, capitalización, etc.) en esos términos encontraría serias dificultades. En Bolivia, se demostró aquello con la aplicación del proyecto de descentralización administrativa que estuvo intrínsecamente ligada a la Participación Popular (ley aprobada en 1994). Estos procesos impulsaron una evolución democrática que generaría nuevos sectores y clases políticas, entre ellas la rural.

Los ingresos por privatización en Bolivia ascendieron drásticamente, de 1990 a 1995, de 7.231 millones (con 57 transacciones) a 59.190 millones de dólares (con 174 transacciones). De esa manera, se había superado las cifras de procesos de privatización de toda la región. La primera etapa (1990-1995) mostró una política abierta al diseño económico de la década de los años 1980.

Desde 1992 al año 2000 el promedio de incremento de inversiones directas españolas en Iberoamérica fue el más alto en el siglo XX. Para el año 1997, España invirtió 1.957.388 millones de pesetas en Latinoamérica, superando cuatro veces la cantidad invertida en 1993. A la vez, significaba poco más del doble de sus inversiones en la propia Unión Europa (CEOE, 1999: 83). Fue un giro programado a lo largo de los congresos de la Comunidad Iberoamericana y que posiblemente desgastaron la misma. En Bolivia, para el año 1997, las inversiones directas alcanzaron los 8.228.046.000 de pesetas, nueve veces mayores a las de 1996 que fue de 749.095.000 (CEOE, 1999: 107).

En el área de electricidad, durante la década de 1990, el grupo empresarial español IBERDROLA[2], mediante su filial IBERNER, acaparó Argentina,

2 Fundado en noviembre de 1992 y especializado en producción, distribución y comercialización de energía electricidad.

Bolivia, Brasil, Chile y Colombia con una inversión que superó los mil millones de dólares. En 1995 adquirió las compañías distribuidoras de electricidad de las ciudades de La Paz y Oruro en Bolivia, que representaban aproximadamente 35% del suministro eléctrico. Esta relación se amplió y modificó hasta la segunda década del siglo XXI.

El grado de liberalización del sector de las telecomunicaciones en 1999 situaba a Bolivia en primer lugar por encima de Chile. El total acumulado de inversión en la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL) entre los años 1996 y 2000 fue de 58.010.000 a 5.162.929.000 de dólares (Virreira, 2002: 8) Una acumulación que reprodujo nueve veces la inicial en menos de cinco años es entendible por la relevancia que alcanzó el sector de comunicaciones al cierre del siglo pasado. Sin embargo –hay que recalcarlo– no son comparables con los índices que alcanzarían en el desarrollo de la primera década del siglo XXI.

Los números advirtieron la misma tendencia con la llegada de Repsol (hidrocarburos) y BBVA Previsión (banca). En cascada llegaron también otras empresas como Maxam, Técnicas Reunidas, Sener, Ros Roca, Sacyr, Tragsa, Isolux-Corsan, Imesapi, Grupo Puentes, Prointec, Acciona, Saglas, Isastur, Air Europa, Santillana que, juntas, han mantenido a España en los primeros lugares de inversión en Bolivia.

Paralelamente, con roles y objetivos diversos, llegaron varias organizaciones no gubernamentales, al menos 26 hasta 2007 según su directorio, cuyas fuentes principales de financiamiento incluyeron a la AECI, las comunidades autónomas y entidades locales españolas.

Todas las cifras expuestas dan cuenta de lo intenso del proceso que, en el caso boliviano, se intensificó en 1996 con la aplicación de la Ley de Capitalización. El objetivo era claro: cambiar la imagen de España de una economía cerrada y protegida hacia una fuertemente internacionalizada.

El "Reencuentro" de Bolivia con España es imposible de negar. Las consecuencias positivas y negativas tienen –y tendrán– diferente lectura. La de Bolivia, posterior a 2009, hizo hincapié en una política de expropiación que ha tendido a estresar las relaciones económicas bilaterales pero que no las ha roto en ningún momento. Las relaciones hasta parecen encontrar paralelismo –aunque

ligeros– entre el sostenido en los años 1990 entre el boliviano Movimiento de la Izquierda Revolucionario (MIR) y el PSOE, y el que actualmente sostienen el Movimiento al Socialismo (MAS) y el partido Podemos.

Conclusiones

Según Fernando Cajías, en valoración desde el año 2016, si el objetivo de España era cambiar su imagen en los países latinoamericanos, hubo éxito en el caso boliviano. Por su parte, Pedro Portugal entiende que la relación con España siempre tendrá como epicentro en el hecho colonial que necesariamente deberá tener una respuesta descolonizadora que desemboca en una radicalización de análisis.

Percibimos, pues, con las conclusiones de los entrevistados y el contenido de nuestro estudio, que la historia y actualidad de 1492 y 1992 son y serán parte de un análisis que parece no tener cierre.

Postulamos que, admitiendo la historicidad de los procesos, acontecimientos y proyectos en torno a los 500 años, existieron al menos dos caras de la organización de la Conmemoración del Encuentro de Dos Mundos: una culturalista y otra política-económica. Ambas alcanzaron sus objetivos.

Por una parte, la cara culturalista, que apuntaba a limar las diferencias fortalecidas desde los hechos independentistas del siglo XIX, logró rearticular la memoria histórica de España y América. Como resultado, se intensificó la producción en investigación social del pasado y dejó corrientes académicas que aún tratan de uniformar y actualizar el imaginario de las sociedades, no sin confrontar resistencias. Incluso llegaron a construirse paralelismos. Tomemos como ejemplo lo siguiente: si el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí por los españoles gracias a los incas inició la ola migratoria más intensa de europeos a Charcas, la renovación de relaciones bolivianas con España en las últimas décadas del siglo XX ha significado una segunda ola migratoria, pero esta vez de bolivianos hacia España. Por otro lado, ambas sociedades están confrontando un mismo problema de reconocimiento de diversidad de culturas al interior de sus Estados. Evidentemente son fenómenos diferentes en tiempo y características, pero dan cuenta de la importancia de la historia y presente que une a ambas sociedades.

En la cara político-económica (o no-culturalista) del Encuentro, se gestionó el proyecto más intensivo de reconstrucción de relaciones económicas de mercado. Una de las más exitosas –queda demostrado– fue la entablada con Bolivia y que tuvo directa relación con diversos fenómenos sociales del siglo XXI: el rol de las ONGD españolas en la política, diseño de planes de desarrollo rural y desarrollo alternativo, apoyo a sistemas de ahorro y crédito, etc. 1992, en suma, se convierte en un hito en el tratamiento de la historia cultural y económica de ambas sociedades.



1492-1992

V CENTENARIO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA
ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS



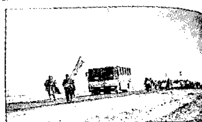


Tras 500 años de resistencia se debe proyectar 501 de esperanza

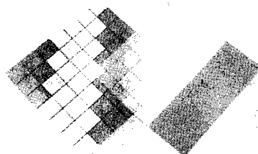
A 7 kilómetros de Oruro:
Policía interrumpe marcha campesina a La Paz

501: ¿Unidad en la Diversidad?









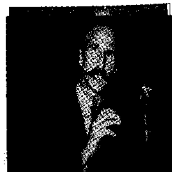
El 12 de octubre
Se anuncia la movilización de 200.000 campesinos en todo el país

EXPO'92
SEVILLA
20 ABRIL - 12 OCTUBRE



500 AÑOS DESPUÉS ¿DESCUBRIMIENTO O GENOCIDIO?





"Persisten problemas sociales y marginación", dice Carmelo Angulo al afirmar que lo importante es el año 501.

Ni invasores ni invadidos

JAIME PAZ ZAMORA
Presidente Constitucional de Bolivia



Campesinos alteños enterraron "500 años de postergación"



Los debates intelectuales en torno a 1992

Evgenia Bridikhina

Introducción

Es importante conocer el papel de los intelectuales en la construcción de las ideas y la cultura política, las prácticas colectivas y la construcción del imaginario colectivo. En "Algunos temas de la cuestión meridional" (1926/1980), Antonio Gramsci reflexionó sobre el papel de los intelectuales en el contexto social de Italia en los años 1920 y 1930, intentando construir los arquetipos de los intelectuales orgánicos y tradicionales. En el volumen 12 de sus *Cuadernos de la cárcel*, titulado "Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales" (1932), Gramsci volvió al tema que lo preocupaba profundamente, a saber el trabajo y acción de diversas categorías de intelectuales, divididos grosso modo en dos grupos, aunque especificó que estos grupos no eran homogéneos sino que también tenían ramificaciones. El primer grupo calificado como intelectuales orgánicos se presentaba como un conjunto que manifestaba y visibilizaba las necesidades de cada grupo social; a su vez, el segundo grupo que denominó intelectuales tradicionales privilegiados representaba los intereses de la Iglesia o del Estado: eran a la vez burócratas, administradores, filósofos y científicos (Gil, 2009: 243). Gramsci dio importancia a los intelectuales en la lucha política al señalar que

> ... el error metodológico más difundido [es] el de haber buscado este criterio de distinción en lo intrínseco de las actividades intelectuales y no, por el contrario, en el conjunto del sistema de relaciones en el que aquéllas (y por lo tanto los grupos que las encarnan) vienen a encontrarse en el complejo general de las relaciones sociales (Gramsci, 1932: 353).

Gramsci y mucho más tarde Bourdieu son los autores que se preocuparon por desentrañar y visibilizar el trabajo de los intelectuales y sus funciones en la sociedad. Pierre Bourdieu (2002) analizó las áreas del conocimiento, la formación de las elites intelectuales, los campos profesionales, el campo de las academias y su *homo académicus*; profundizó sobre la necesidad de estudiar los debates producidos por los grupos intelectuales, acuñando el concepto de "campo intelectual". Para él, este campo no es un espacio neutro de relaciones interindividuales sino que está estructurado como un sistema de relaciones en competencia y conflicto entre grupos en situaciones de posiciones diversas como un sistema de posiciones sociales a las que están asociadas posiciones intelectuales.

Bourdieu señaló que ser intelectual significa "tener un monopolio en producción del discurso sobre el mundo social, estar comprometido en un espacio de juego, el espacio político que tiene su propia lógica y en el cual están invertidos intereses del tipo particular"[1]. Además, sostenía que el propio discurso científico está atrapado en las relaciones de fuerza que revela. El campo intelectual se presenta como cualquier campo social que está hecho de relaciones de fuerza, de luchas e estrategias, de intereses y ganancias donde el capital simbólico, que consiste en la *"autoridad científica o intelectual"* de producir, de imponer e inculcar *"la representación legítima del mundo social"*, está en juego mientras que su autonomía relativa es más bien reducida debido a que este poder sobre la representación legítima del mundo social es también objeto de las luchas en el campo político (Gil, 2009).

Desde el campo de la filosofía, Michel Foucault (1985) indagó acerca de las prácticas discursivas o la instauración de la discursividad, señalando que hay que analizar la manera en la que "los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación de los discursos", que "varían con cada cultura y se modifican al interior de cada una de ellas" (Foucault, 1985: 72), "se articulan sobre relaciones sociales". Estas prácticas discursivas son producidas por los intelectuales quienes, según Zygmunt Bauman (1999), son sobre todo un producto cultural, una creación histórica de origen moderno-europeo basada en el complejo poder/conocimiento. El interés de Bauman por desentrañar "la etiología de los intelectuales" es compartido por Goldfarb (2000) quién

1 Extracto de la entrevista con François Hinker en Bourdieu, 1990: 98.

elaboró una especie de arquetipo ideal intelectual presente en diferentes sociedades y períodos históricos para cuestionar la tipología de los intelectuales contemporáneos, puesto que es crítico con la imagen del intelectual de la izquierda visto como protector de la democracia y el de derecha como el detractor del progreso.

En América Latina y en Bolivia también se observa un gran interés hacia los temas de la historia intelectual. Tomando en cuenta la coyuntura política boliviana, se desarrollaron algunas ideas acerca del surgimiento de las corrientes intelectuales del indigenismo. Es un tema bastante recurrente en los estudios sociales desde los años 1980-1990; autores de la talla de Silvia Rivera Cusicanqui (1984, 1993), Xavier Albó (1991, 1992, 1993, 2002), Josep Barnadas (Albó y Barnadas, 1990) y luego la nueva generación de investigadores como Esteban Ticona (2000, 2002, 2006), (Albo, Ticona, Rojas, 1995), Álvaro García Linera y Raúl Prada (García Linera, Gutiérrez, Prada, 2000) se han dedicado al estudio y análisis de las ideas y el pensamiento de los líderes indigenistas en Bolivia. Un importante aporte sobre el tema de la historia del discurso indigenista en la primera mitad del siglo XX está conformado por los trabajos de Josefa Salmón (2010) y de Pablo Stefanoni sobre la generación de los "intelectuales del Centenario"[2] (2010, 2014). Una respetable producción del CIDES-UMSA[3], realizada por José Nuñez del Prado (2009), permite visibilizar el estado del arte sobre la economía política boliviana; otro estudio analiza la historia y la política de René Zavaleta Mercado, gran intelectual boliviano del siglo XX (Tapia, 2002). Otro importante aporte proviene de un grupo de investigadores (Salazar, Sulcata, Rodríguez, 2011) que situaron sociológicamente a la intelectualidad aymara en Bolivia como emergente de los procesos desencadenados por la Revolución de 1952. Por otro lado, para Esteban Ticona (2006), el ascenso de Evo Morales a la presidencia produjo rupturas en el campo intelectual en Bolivia caracterizado por el "racismo intelectual". El autor afirma que a partir de este momento, se "ha permitido el inicio de un pequeño resquebrajamiento en la estructura mental racializada e intelectual de 'racionalidad-modernidad boliviana'" (Ticona, 2006: 99).

2 Se refiere al Centenario de la República boliviana, es decir a los intelectuales de 1925.
3 Es el postgrado en ciencias del desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Recientemente, Pedro Portugal y Carlos Macusaya Cruz (2016) elaboraron un estado de arte acerca de la producción intelectual sobre el katarismo[4], siendo muy críticos con algunos investigadores destacados como Silvia Rivera y reconociendo el aporte de Ayar Quispe Quispe, autor de numerosos artículos y libros poco conocido en amplios círculos académicos. Por otro lado, como lo señalaron Portugal y Macusaya (2016), pocos entre los propios actores de los movimientos indianistas escribieron sus propias memorias. La excepción la constituye la autobiografía *Ukhamawa Jakawisaxa* (Así es nuestra vida) de Luciano Tapia (1995), dirigente aymara del Movimiento Indígena Tupak Katari (MITKA) y diputado de su partido entre 1982-1985, editada por Cristina Bubba y Javier Mendoza. Otro caso es la autobiografía de Felipe Quispe titulada *El indio en escena* (1999): ambos libros son un valioso testimonio de la lucha de los líderes indígenas por su reconocimiento político y el de sus ideas.

Pocos investigadores, salvo Ticona (2000) y Patzi (2007), visibilizaron el período en torno a 1992 como un momento crucial en que se generó una propuesta ideológica y política basada en la retranscripción del pasado histórico de las naciones originarias analizado anteriormente por kataristas e indianistas. De igual manera, faltan reflexiones por parte de los historiadores, antropólogos y cientistas sociales sobre el proceso en el que participaron activamente desde el campo de la producción intelectual.

Es importante, por lo tanto, analizar los debates producidos entre los intelectuales bolivianos en torno a la conmemoración del Quinto Centenario en el marco de luchas en el campo intelectual, cuyas consecuencias fueron los cambios profundos producidos en cuanto a paradigmas intelectuales así como el quiebre epistemológico y la visibilización y apropiación por el Estado de las ideas gestadas en los círculos intelectuales indígenas y en otros ambientes culturales. De esta manera, la sociología de los campos culturales de Bourdieu –que entiende todo campo como campo de luchas– nos parece adecuada para desentrañar las complejas relaciones, posturas, posiciones metodológicas y

4 Katarismo: corriente ideológica difundida en los años 70 del siglo pasado por los líderes del Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTKL) para identificar su visión, principios y prácticas diferentes del indigenismo, indianismo y marxismo. En el campo político es un pensamiento elaborado por los intelectuales aymara y quechuas, que buscan transformar las condiciones de colonialismo interno del país, construyendo una democracia intercultural, una sociedad con capacidad de desarrollo propio (Barnadas, 2002: 1136).

teóricas que surgieron en Bolivia a finales de los años 1980 y principios de 1990 con relación a la discusión sobre la conquista, la herencia colonial, la interpretación de la historia y las ideas de plurinacionalidad.

1. Una propuesta política: repensar la historia. Documentos del II Congreso Extraordinario de la CSUTCB

A lo largo de los años 1980, los intelectuales de izquierda y, sobre todo, de las corrientes indigenista, indianista y katarista, reforzaron los intentos teóricos iniciados en los años 1970 en torno a la búsqueda de nuevos caminos para formar un nuevo país y se enfocaron en proponer la búsqueda de la ciudadanía plena y la participación de los campesinos y pueblos originarios en un Estado que seguía siendo colonialista. Esta propuesta se resumió en la idea de formar un país plurinacional, que se tenía que debatir en la Asamblea de Nacionalidades convocada para la simbólica fecha de 12 de Octubre de 1992. Se trataba, además, de una reinterpretación de la historia nacional a la luz de nuevos paradigmas y valores.

Las pautas de esta reinterpretación histórica y cultural se encuentran en los documentos del II Congreso Extraordinario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que se llevó a cabo en 1983 en Potosí. Nos parece de suma importancia aproximarse a este documento donde se propuso un programa de lucha para "la recuperación y forja de nuestra identidad nacional y nuestra cultura", "nuestras nacionalidades", "de nuestro estado,... de nuestras tierras, de nuestro territorio...de nuestra identidad nacional" (CEDLA, 1989: 84). La tesis política de la CSUTCB planteaba la reconquista de la libertad interrumpida en 1492, la revalorización de la cultura propia a través de la educación intercultural y bilingüe, oficializando la idea de un Estado plurinacional. Se postuló la conformación de un Estado Plurinacional y Pluricultural que "agrupe a las naciones indígenas y originarias respetando sus diferencias" (CIPCA, 1991: 97).

La CSUTCB y el Comité Ejecutivo Nacional (CEN) quedaron encargados de organizar la Asamblea de Nacionalidades y elaborar un documento para posteriormente iniciar la discusión. Para este fin, la CSUTSB y el Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA) organizaron un taller con los dirigentes de la CSUTSB, sectores campesinos y organizaciones

sociales donde se discutieron los temas que tenían como "un norte: la toma del poder" (CEDLA, 1989: 90). Los resultados del trabajo en el taller fueron posteriormente plasmados en el libro *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades* (1989). El libro recogía una propuesta en la cual se destacaron los planteamientos que trataban aspectos político-administrativos precisos y puntuales como la organización de la asamblea o del movimiento plurinacional-clasista; entre los documentos publicados figuraban además varios testimonios, opiniones y programas de los movimientos sociales y partidos políticos de izquierda. Los autores de los documentos fueron Ricardo Calla, Miguel Urioste y otros intelectuales reconocidos de la época.

Todos estos documentos son de suma importancia. Sin embargo nos concentraremos en el texto titulado *Asamblea de Nacionalidades*, elaborado por Jorge Enrique (Coco) Pinelo, destacado personaje de la izquierda boliviana quien, más que otros autores, se concentró en el problema de la identidad nacional y el proceso de *recuperación de la memoria-conciencia colectiva*[5].

El autor parte de la idea de la negación de la identidad nacional –ya expresada por el movimiento katarista– al considerar que "lo boliviano no existe en los términos en los que sí existen las nacionalidades de otros países" (Calla *et al.*, 1989: 90) debido a la ineficacia de burguesía nacional para construir la nación y a la vez culpable de intentar homogeneizar la diversidad a través del "ser boliviano" y de producir la división entre culturas. Esta división marcaba "la historia, el idioma, la música, la vestimenta, las formas de organización social, las formas y métodos de organización económica, los rituales, los mitos, la religiosidad"[6].

5 En los años 1990 trabajó en UNITAS; en los años 1960-1970, fue simpatizante del Ejército de Liberación Nacional; colaboró con la guerrilla de Teoponte; luego formó parte del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria y finalmente del Movimiento Al Socialismo. En su nombramiento como nuevo embajador de Bolivia ante la Organización de Estados Americanos, el canciller David Choquehuanca señaló: "Éramos pocos, estabas tú (José "Coco" Pinelo) que impulsamos la construcción de una Bolivia incluyente, una Bolivia más democrática, una Bolivia más participativa, donde las mayorías podíamos tener una participación más activa en la construcción de la Bolivia que hemos empezado a soñar ya en los años 90". Fuente: http://www.fmbolivia.com.bo/noticia8170-jose-enrique-pinelo-es-el-nuevo-embajador-de-bolivia-en-la-oea.html

6 Los kataristas no admitían "la existencia de una nación boliviana" disfrazada bajo los conceptos de multicultural y multinacional, insistiendo en que se concibe "otra realidad socio-histórica propia que no sea el Kollasuyu-Tawantinsuyu". Fuente: MITKA, 1991: 49-51

Los movimientos populares se perfilaban como fuerza política e ideológica capaz de iniciar la transformación y realizar el cambio real de estructuras del Estado. Se hacía énfasis en el tema de las raíces históricas:

> ... si quienes somos parte del movimiento popular no nos situamos en la continuidad del desarrollo histórico de sus luchas, viviremos fracaso tras fracaso. Toda esperanza de liberación tiene que estar asentada en nuestra historia (*Ibíd.*: 1989: 29).

Pinelo criticó la política de Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) por el intento de construir la sociedad nacional y transformar al indio aymara y quechua en campesino, lo que "implica el olvido de la historia y de lo diverso", haciendo el uso propagandístico de los elementos simbólicos propios de las culturas indígenas como los motivos tiwanacotas o el cóndor de la victoria para enviar el mensaje a los campesinos, así como el uso de la memoria histórica colectiva del Congreso indigenal realizado en 1945 en el gobierno de Gualberto Villarroel.

En el documento se analizó la manipulación de la historia realizada por el MNR, ya señalada por la corriente katarista y los trabajos de Silvia Rivera, en particular, recalcando que

> ...olvidaron, o más bien eligieron, ser la continuidad de la invasión colonial española a nuestro territorio. Optaron por olvidar que nuestro territorio tenía dueños distintos a los de la herencia colonial y eligieron ser la continuidad de un proceso de independencia que no restituyó a los verdaderos propietarios de este suelo: sus pertinencias, su cultura, etc. Levantaron en sus discursos las banderas de guerra de independencia criolla contra la España colonial y no levantaron consecuentemente las banderas de los Katari y de los Amaru. Levantaron las banderas de una república a construir, como sueño de criollos liberados de las cadenas coloniales de España. Y de esta manera, eligieron ser la continuidad de quienes desde los inicios de la república, desarrollaron una política muy concreta de sojuzgamiento y opresión de los aymaras, quechuas, etc. El MNR optó por ser el heredero de un colonialismo distinto al español, pero que dura desde 1825: el colonialismo interno (*Ibíd.*: 29).

Frente al proyecto criticado del MNR, se propuso un nuevo proyecto basado en la idealización del pasado histórico. El autor del texto señaló que se trataba de desarrollar un proyecto inspirado en la historia prehispánica, interpretando logros de la sociedad incaica como

> … una sociedad de bienestar que puede ser interpretada como un proyecto político, puesto que nuestros pueblos desde la época de los incas, no supieron jamás lo que es el bienestar. Quizá sea éste el aspecto más concreto que pervive en la memoria colectiva luego de 500 años de invasión (*Ibíd.*)

Este discurso, sin embargo, dejaba de lado el tema de la conquista incaica, calificando esta sociedad sencillamente como una "sociedad donde no había hambre", regida exclusivamente por la "reciprocidad y redistribución" y "la organización económica que había logrado el bienestar de la población", expresando "tristeza por su desaparición, idealización del pasado, decisión para recuperarlo" (*Ibíd.*: 134-135, 140).

La utopía andina como sustentación de proyectos políticos de los movimientos populares se ideaba como el proyecto de la organización del movimiento popular capaz de tomar el poder y organizar el país. La Asamblea de Nacionalidades se presentaba como un valioso referente en este camino y generador de "un movimiento plurinacional, clasista y antiimperialista viable y cuyos objetivos sea los de recupera: el territorio, el gobierno y el Estado" (CEDLA, 1989: 111).

Se propuso crear una nueva identidad nacional, producto de la historia, recuperación de la memoria colectiva y generación de un movimiento plurinacional, estableciendo la continuidad de las luchas en la época colonial y republicana "en estos 500 años"; en otras palabras, se trataba de armar un proyecto étnico-clasista entre los "campesinos y obreros, de quechuas, aymaras, guaraníes, hispano hablantes, mosetenes, mojeños y otros pueblos" (*Ibíd.*).

Se reconocía el fracaso de las tácticas de la izquierda, sus formas de organización y, sobre todo, su propósito de llegar al socialismo como objetivo principal. Los nuevos objetivos se orientaban más al campo de lo simbólico, político y social: "se trata de organizar, dar forma a nuestra memoria colectiva, pero, además, se trata de transmitirla como un verdadero proyecto de poder",

"generar nuestra propia utopía", "construir una sociedad multinacional unificada en torno a las exigencias de recuperación del poder para el logro del bienestar" (*Ibíd.:* 179). La idea de la lucha "contra las formas de opresión económica y nacional-colonial que existen en Bolivia de este siglo" vinculada con la reflexión sobre la dominación de los 500 años fue la idea-motor aglutinadora para construir una nueva identidad nacional. La lucha de los pueblos se planteó como un elemento unificador para reconstruir la identidad, ubicando a los distintos pueblos en el marco de esta lucha. De esta manera, la construcción de la identidad o la "reconciliación de lo diverso...de un pueblo que desde hace 500 años lucha por lograr su liberación", resolviendo de esta manera la búsqueda de la identidad el territorio marcado "por lo uro-puquina, lo colla, lo aymara, con sus mitos y sus dioses el territorio que hoy habitamos" (*Ibíd.:* 114).

De esta manera, la reescritura de la historia se concebía como la tarea principal; las luchas del pueblo se convertían en hitos principales de esta nueva historia, excluyendo los elementos de lo hispano-colonial. La propuesta se basaba en la recuperación de la memoria colectiva de la historia del pueblo por medio del análisis de rituales, mitos, ritos, tejidos, análisis de la lectura de los cronistas para recoger los elementos que "son fruto de la existencia de una situación de latencia subversiva que dura 500 años" y buscar el sustento en la utopía andina.

Esta reconstrucción de la así llamada *identidad-lucha* contenía como elemento principal el exhaustivo análisis del pasado y del presente: "en las actitudes y comportamientos de 89, en los ritos, mitos, leyendas, dioses, bailes, banderas, organizaciones, movilizaciones, congresos, comportamientos individuales y colectivos, métodos de lucha" (*Ibíd.:* 123). En realidad, Pinelo planteaba proyectar políticamente la memoria colectiva cuyo fruto tenía que ser la organización de la asamblea donde las ideas del pasado definirían el presente y futuro, dejando de ser "sólo de una nostalgia anecdótica que pervive luego de 500 años...en función de reorganización de nuestro ser diverso y múltiple" (*Ibíd.:* 185).

También hubo conciencia de que el uso de la historia podía resultar contraproducente al abrir las heridas y rivalidades entre los grupos étnicos. Para superar las fragmentaciones y pugnas en el seno propio del mundo indígena, se propuso la idea de repensar el mundo precolonial andino como

un bloque unificado, no fragmentado, o usar la figura del inca "para el proceso de recuperación de la conciencia colectiva"; a la vez surgieron las preguntas en torno a si la historia andina fue interrumpida por lo inca o si lo inca simplemente fue parte de desarrollo de la historia y fue interrumpido por lo español. Estas ambigüedades y contradicciones acerca de la idealización del período incaico –y prehispánico en general– que se mantenían en el imaginario colectivo y que se identificó como la "utopía andina" fueron interpretadas como la resistencia "cultural y sicológica", "producto de una reacción ante lo español-extranjero que invadía territorios que no eran los suyos" (*Ibíd.*: 121).

Frente a una historia tradicional y nacionalista, se proponía la construcción de una historia de los pueblos indígenas que se comprendía como un proceso de "una historia interrumpida por una invasión", poniendo en el tapete el debate sobre la conquista y la invasión. Sin embargo, en el documento elaborado por Pinelo se aclaraba que se usaría el "concepto cíclico del tiempo en lo andino", negando el desarrollo lineal el concepto de "progreso". Se planteó, por lo tanto, hacer una ruptura epistemológica teórica e ideológica respecto a la concepción occidental del tiempo. A su vez, en varias oportunidades se mencionó a "los 500 años" como el fin de un ciclo y el inicio de uno nuevo marcado por "la concreción revolucionaria de un nuevo proyecto", basado en "la recuperación de la memoria y conciencia colectiva" (*Ibíd.*: 124).

Y si bien estos 500 años fueron marcados por "la extirpaciones de idolatrías, cruces ensangrentados, biblias, traducidas, bautizos y sacerdotes defensores de culturas pero no de religiones", Pinelo propuso el concepto del "sincretismo táctico" de los pueblos indígenas que no renunciaron a su religión y cultura y se apropiaron de la religión cristiana como un método de lucha. En su propuesta, se apoyaba en la producción historiográfica de los años 1980, es decir en el debate sobre el pasado incaico en el Perú, las investigaciones sobre las rebeliones indígenas y las investigaciones etnohistóricas.

Por otro lado, sostenía que este enfrentamiento entre la cultura española y la indígena no se acabó con el derrumbe del sistema colonial y se mantuvo como una contradicción entre culturas indígenas y la cultura burguesa, siendo el resultado de "los 500 años la clandestinización de la cultura andina". La propuesta de Pinelo consistía en la "desclandestinización" de la cultura que dejó de pertenecer sólo a los indígenas sino al "conjunto del movimiento popular".

Todo el proceso de recuperación de la memoria colectiva estuvo construido pensando en que

> … La historia, nuestra historia tendremos que escribirla entre todos. Las banderas de lucha de los Tupaj o de los Zárate Willca, no son sólo propiedad de dirigentes políticos de origen aymara, quechua, guaraní. Son propiedad de la historia de las luchas del pueblo boliviano. Este es uno de los caminos concretos para superar el grave problema de la fragmentación" (*Ibíd.*: 128).

Esta propuesta no estaba dirigida tan sólo a los intelectuales indigenistas sino más bien como enseñanza "para los *q'aras*[7]" o un grupo de "urbanos", es decir los sacerdotes progresistas, los militantes de la izquierda marxista, los intelectuales orgánicos del movimiento popular, los que debían entender "lo andino" ("hacernos andinos") rompiendo con los esquemas mentales, concepciones para entender la historia desde ese enfoque. En la práctica, la recuperación de la historia y memoria colectiva proyectada a través del rescate de los mitos y rituales del mundo andino-amazónico se dirigía en contra de los valores del capitalismo y neoliberalismo:

> Nuestros dioses están vivos a la espera del confrontamiento... Si se trata avanzar más, nuestros dioses deberán estar en el primer lugar de nuestros actos. Debemos desarrollar nuestros eventos o movilizaciones, iniciando las mismas con rituales propios de nuestra cultura. Se trata de sacarlos a la luz pública, se trata de que en cada acto, y en este caso en la Asamblea, al inicio de sus deliberaciones, en el desarrollo de las mismas al final. Con las conclusiones políticas y económicas que logremos de ella, nuestros dioses tendrán que estar presentes en rituales concretos (*Ibíd.*: 129).

Por otro lado, se daba importancia a la ritualidad para "renovar nuestros recuerdos" como los elementos indispensables para "la transmisión de la historia o de la utopía", sosteniendo que los rituales contienen componentes de identidad, los recuerdos mantienen viva esta identidad y "la esencia de nuestras culturas: resistencia y esperanza" (*Ibíd.*: 132-133). Se tomaba posición frente al debate sobre los conceptos de la invasión y la conquista, apostando claramente por el primer concepto desarrollado en los trabajos de Silvia Rivera puesto que

7 *Q'aras*: así llaman los indigenistas a la población blanca o blancoide en Bolivia.

> Hubo un proceso de invasión que cortó violentamente un proceso autónomo, que tenía su propio ritmo. Existe un derecho a la autodeterminación de los pueblos, que fue violentamente impedido. Nos invadieron, nos impusieron formas distintas de organización estatal y por consiguiente territorial. Nos impusieron formas distintas de organización económica. Destrozaron los avances que se había logrado. Nos impusieron su ideología. Con la república esto no cambia. La república es la continuidad de la lógica administrativa planteada por la colonia. La explotación se mantiene y cinco siglos después de los Pizarro, quienes habían sido dueños de este territorio y lo había organizado en función de la satisfacción de sus necesidades, hoy se encuentran sujetos a la explotación capitalista e imperialista (*Ibíd.*:135).

Pinelo recalcaba el concepto del Estado colonial como el uso sistemático de la violencia por parte de España y, como consecuencia, la idea de la historia de los pueblos como "una historia de luchas, de batallas…que es una historia de guerra no terminada" (*Ibíd.*:143). La recuperación de "nuestro Estado", es decir del territorio, tierras, cultura y de la conciencia-memoria colectiva, se planteaba como el rescate de la memoria histórica, el desarrollo de la cultura y el desarrollo autónomo interrumpido por la "intervención militar colonial".

A la luz de estas reflexiones sobre la historia y la cultura, se proyectaba la idea de la Asamblea de Nacionalidades como nueva forma de gobernar, un espacio absolutamente diferenciado de los de la democracia y el Estado neoliberal, un espacio de unidad, una "especie de centro-ordenador-regulador…como lo fue Cusco en su momento",

> … entre las autoridades originarias de nuestros pueblos de origen, de unidad entre las autoridades sindicales, las autoridades emergentes de los nuevos grupos y sectores sociales, organizaciones políticas comprometidas con las luchas de nuestro pueblo (*Ibíd.*: 140).

2. Reflexiones sobre la historia: movimientos sociales y partidos políticos

En torno a esta propuesta presentada por Pinelo en el taller organizado por el CEDLA se suscitaron reflexiones y debates de los representantes de los sindicatos, movimientos sociales y partidos políticos de izquierda que fueron publicados en el mismo volumen editado por esta ONG. Entre ellos, se destaca

la intervención de Franz Michel que insistió en que, en muchos sentidos, las leyes del Estado boliviano seguían siendo reflejo del colonialismo al señalar que los indígenas o "aborígenes" son "apátridas" en su propio país porque "no tienen un territorio, se les niega su cultura y se les niega su participación" y que esta participación podría ser lograda a través de la representación esas nacionalidades en la asamblea de nacionalidades. Sin embargo, para Michel, el concepto de nacionalidades significaba pensar en su origen prehispánico más que colonial, entendiendo la realidad "de unos 800 años atrás" como

> ... una integración étnica, social, económica y cultural entre los pueblos aymara, quechua; esto naturalmente se entiende de norte a sud y viceversa del territorio del antiguo kusisuyu o tahuantinsuyu. Es decir, dentro del Estado federal colectivista de los cuatro kusisuyu significa la confederación de estados comunitarios o de estados socialistas, como se quiere interpretar" (Calla *et al.*, 1989: 206).

Para el líder sindicalista Juan de la Cruz Willca, la ritualidad subversiva constituía uno de los pasos para la recuperación de la identidad de los pueblos indígenas puesto que existía un problema colonial no resuelto. Miguel Urioste, uno de los miembros activos del partido Movimiento Bolivia Libre (MBL) opinó que varias huellas de la colonia se conservaron en la sociedad actual como, por ejemplo, los nombres de las autoridades –prefecto o corregidor–, argumentando que dentro de la estructura política republicana boliviana perviven estructuras que tienen mayor relación con el sistema colonial que en otros países andinos (*Ibíd.*: 228). En el documento presentado conjuntamente por la Federación Regional Única de Trabajadores y Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS) y la Asociación Nacional de Productos de Quinua (ANAPQUI), asimismo, se expresó la indignación contra el hambre, la miseria, la explotación y la opresión de la cultura indígena, reforzando la idea que circulaba desde hace décadas que "la independencia del país no cambió nuestra situación, sólo cambiamos de patrón" (*Ibíd.*: 281).

El tono del documento político presentado por el partido político encabezado por Felipe Quispe, Ofensiva Roja de Ayllus tupakatarista, fue mucho más radical puesto que en el mismo se hizo una importante referencia a la historia a través del uso de los conceptos como "nuestra patria ancestral Qullasuyana", "cruenta invasión y usurpación español", "el azote sanguinario

de opresión, explotación, discriminación racial, cultural, social, espiritual, económica y política" (*Ibíd.*: 298).

Sin embargo, la idea principal se refiere a "una reducida minoría colonial, que ha detenido y detenta el poder político". Se propuso entonces la organización de la lucha de los pueblos oprimidos "que hoy día aparece como parte del despertar de los gigantes dormidos de siglos, y como parte de su avanzada revolucionaria de 500 años". Como perspectiva, se planteaba establecer el *socialismo horizontal colectivista de ayllus* pero no por medio de las reformas sino al "tomar camino de guerra, de sangre y fuego, que fue el camino de Tupac Katari y Zarate Willka…para liberarnos de la esclavitud a la que estamos sometidos desde hace 500 años" (*Ibíd.*: 301). El mismo documento expresó un fuerte rechazo a los símbolos patrios y los héroes nacionales como "basuras de la civilización burguesa", proponiendo reemplazarlos por los símbolos de la cultura y la lucha de los pueblos indígenas:

> … en vez del trapo tricolor que ondea en escuelas y plazas en el campo, debemos hacer flanera nuestra sagrada y querida wipala comunitaria, en vez de los retratos de bolívares, sucres y otros criollos opresores, debemos colocar cuadros de nuestros grandes héroes y caudillos revolucionarios como Tupak Katari, Zárate Willka y otros, en vez de las historias criollas y burguesas, en vez de sus tradiciones importadas, en vez de sus símbolos, debemos resurgir nuestra historia, nuestros símbolos y nuestras tradiciones de aymaras, de Qhiswas, que están llenos de guerras, de convivencias y de felicidad comunitarias (*Ibíd.*: 309).

En el documento presentado por el Partido Comunista de Bolivia también se hizo referencia en clave marxista a los acontecimientos relacionados con la conquista que interrumpió "el desenvolvimiento autónomo de nuestros pueblos que se encontraban en distinto grado de desarrollo y en muchos casos con un apreciable avance socio-económico y cultural" (*Ibíd.*: 326). Las consecuencias de la colonización en cuanto a la privación de la soberanía de los territorios de los pueblos indígenas, su exclusión del poder político y económico, de la autodeterminación, la clandestinización de la cultura, prácticas sociales y formas de vida fueron recalcadas. Se reconocieron pocos cambios en la situación de los indígenas durante el régimen republicano calificado como "injusta sociedad feudal criolla heredada de la colonia" basada en "las estructuras de explotación

y opresión sobre nuestros pueblos", enfatizando la existencia de las distintas formas de opresión, como por ejemplo, la que contribuyó al avasallamiento de la identidad, personalidad y historia. Sin embargo, también se expresó la idea de que referirse al pasado histórico permite demostrar que éste no sólo fue el de la humillación sino también de la lucha (*Ibíd.*: 337).

En el documento de la Asociación Aymaras, Kechuas y Tupiguaraníes para Ayllus y Comunidades (AKTUPAC) se presentó una imagen idealizada del imperio inca o Tawantinsuyu como "cumbre del desarrollo", "gran avance en la ciencia y la tecnología":

> ... la sociedad multinacional donde todas las plagas que azotan nuestro pueblo, como son: el hambre, la desocupación, las enfermedades y damas males habían sido completamente erradicadas, en otras palabras vivíamos en el paraíso por eso nuestra patria chica se llama Quijasuyu. ...Esta sociedad pacífica, harmónica, abundante, se compara con las de Europa desgarrada por las guerras, hambre y la miseria (*Ibíd.*: 358).

La conquista española era calificada como la invasión de un "grupo de maleantes". Entre sus principales protagonistas, Francisco Pizarro fue calificado despectivamente como "el chanchero" quien "asaltó, asesinó, violó"; los españoles "tenían la biblia, el arcabuz, los caballos y perros y según ellos eran superiores". Los encomenderos y los españoles en general recibieron la denominación de "maleantes presidiarios y curas inquisidores que trajeron su Sodoma natal (Europa) todo tipo de enfermedades, que no se conocían aquí; trabajos inhumanos y enfermedades que diezmaron nuestro pueblo". La realidad de los indígenas se relacionaba con el trabajo "en la mita de Potosí de donde saquearon nuestra plata para sus lujos y vicios" (*Ibíd.*: 358).

El tomo subió aun más de tono al describir la realidad colonial en la que se hacía referencia a "centros de tortura, edificios de residencia para los curas y asaltantes, y todo nuestro pueblo sometido a la servidumbre". Los autores del texto presentado por AKTUPAC denominan este período como "larga noche colonial" (*Ibíd.*: 358).

Asimismo, se reforzó la tesis repetida por casi por todos los participantes en el taller según la cual no hubo ningún cambio de poder en Bolivia con la Independencia puesto que los criollos seguían usufructuando los privilegios coloniales, emancipándose de España con la ayuda del imperialismo inglés y

> ...desde 1825, nuestro país y nuestro pueblo tuvo no un nuevo amo, sino un parásito que se encaramó al poder dejado por los españoles. Las estructuras coloniales mantuvieron intactas, sólo que el pueblo aumentó más sacrificios para poder satisfacer los vicios parisinos de la minoría parasitaria (*Ibíd.*).

El documento concluía que el pueblo seguía siendo dependiente debido a la apropiación de los recursos naturales por "una minoría casta dominante que dice llamarse boliviano", siendo esta situación propia de un país colonizado donde impera el colonialismo como "sistema y práctica vigente". La propuesta política de la AKTUPAC proponía "la restauración e instauración de la República del Quillasuyu", tal como lo soñaba Eduardo Nina Quispe[8] en el año 1932, y como parte de la plataforma de lucha se proclamó:

> la construcción de un frente de resistencia desde nuestros Ayllus, comunidades con un proyecto estratégico hasta transformar el sistema social, recuperar nuestra identidad, cultural del Tawantinsuyu, como parte de nuestra historia milenaria e instaurar nuestro propio sistema económico, político, social (*Ibíd.*: 359).

En el mensaje de los ayllus y comunidades originarias se insistió en la fortaleza, los valores y la cultura indígena como "el origen de la conciencia nacional" para la construcción de la nación, pensando en el estado pluricultural, en el "propio gobierno". Acorde con los debates y búsquedas de la época, se afirmó que "Los aymaras, kechuas, tupiwaranies, no somos proletarios, ni clase, ni populares...somos una nación. Somos la nación del Kollasuyu-Tawantinsuyu" (*Ibíd.*: 371-374).

El mensaje katarista al Congreso Extraordinario de la CSUTSB contiene también muchas referencias a la historia andina como base para el proyecto de liberación con el fin de retomar el modelo integral que, según sus autores, existía antes de la "invasión occidental" y que tuvo logros sociales, económicos y culturales. Se hizo hincapié en la teorización de términos claves relacionados con el tema del Quinto Centenario, trabajando básicamente con los conceptos de "invasión" y la "destrucción". Los autores del mensaje se rehusaron a ver la invasión como "la actitud de algunos aventureros"; lo visibilizaron en la clave de la expansión capitalista:

---

8 Intelectual y dirigente aymara (1887-1936).

... para alivianar sus crisis sociales, económicas y hasta espirituales, practicando una política de pillaje...Entonces, la colonización responde a las necesidades de la economía de intercambio, es decir, el modo de producción capitalista, donde todo tiene el estatuto de mercancía, tierra, hombres y otro, en este proceso de colonización asistimos a un enfrentamiento de dos lógicas económicas: la lógica económica de reciprocidad del ayllu y la lógica económica de intercambio capitalista (*Ibíd.*: 378).

Para demostrar cómo el concepto de "invasión" estaba intrínsecamente relacionado con el de destrucción, se insistía en que la política colonial demolió absolutamente los sistemas económicos, sociales y culturales preexistentes:

Destrucción económica, comienza con la destrucción de: espacio humano y territorial, es un proceso donde los colonos se apropian hombres y tierras, bajo los nombres e encomiendas, reducciones repartimientos, mitas y obrajes. Desde el pueblo andino, es desarticulado y reducido en un simple medio de producción. Nuestras formas de trabajo del Ayllu, son reemplazados por formas esclavistas y feudales de explotación. Esta destrucción se va interiorizada a través del mercado, la monetarización de la economía, minando el interior mismo de los Ayllus (*Ibíd.*:379).

Para los autores del mensaje, la destrucción política se asociaba con la privación del ejercicio de poder político y la imposición del sistema de cacicazgo monitoreado por las autoridades coloniales, siendo estas los portavoces y defensores de los intereses de los invasores, reprimiendo con chantaje y ejerciendo violencia contra la expresión de la rebeldía de los ayllus. La destrucción mental se refería al proceso de la extirpación de idolatrías y a la imposición de la religión cristiana: "es decir, se institucionalizaba la explotación en nombre de dios". La formación del Estado republicano se interpretó como una pugna entre la sociedad andina y el poder colonial puesto que éste seguía vigente a través del aparato estatal dominado por los criollos interesados en la perpetuación de un orden denominado como colonialismo interno basado en la expansión capitalista, la explotación y el etnocidio (*Ibíd.*: 375- 378).

Reflexiones sobre este tema no se limitaron a esta publicación. En 1989, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) había trazado las líneas de acción en vista de la conmemoración del Quinto Centenario y su dirigente Guido

Chumiray Rojas, en el artículo "El pueblo Guaraní y la educación" señalaba que

> … la meta de la APG era llegar a 1992 en que se recordaría los 500 años de la conquista de América y para los guaraní, marcaría el centenario del triste recuerdo de la tragedia de Kuruyuki[9], permitiendo así el resurgimiento verdadero de este pueblo; en este plan se contempla la transmisión de nuestra historia… (Chumiray, 1992).

En estos años también aparecieron los trabajos de Félix López Mamani (1992), Germán Choquehuanca, Víctor Hugo Cárdenas acerca de la historia de la wiphala como el "símbolo de la resistencia cultural de la nación originaria de los Andes contra la dominación española".

3. El "encuentro histórico de Corqueamaya"

El tema de las nacionalidades se tornó más intenso a partir de la reunión de las organizaciones indígenas y campesinas del Oriente en la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y de occidente en la CSUTCB, realizada en Corqueamaya (Batallas, La Paz) en junio de 1990. Allí se fijó una posición en torno a los próximos "festejos" del descubrimiento de América en 1992. En este contexto, y como parte de un intento por renovar las identidades étnicas, se convocó a una "asamblea de nacionalidades" impulsada por algunas ONG como UNITAS.

Durante el encuentro de Corqueamaya se discutió acerca de los temas de identidad, autodeterminación, Asamblea de Nacionalidades, propuestas con relación a los 500 años y unidad de las organizaciones. Se planteaba que, a partir de 1992, la Asamblea de Nacionalidades sustituiría a 'la CSUTSB para cumplir con los objetivos de liberación.

Se debatieron las propuestas sobre un proyecto político para la toma del poder como la culminación "de todas las luchas que existieron durante los 500 años de resistencia". El punto central fue la formación del Comité de

9 Se refiere a la batalla que tuvo lugar el 28 de enero de 1892 en el lugar llamado Kuruyuki, en el Chaco, en la que miles de chiriguanos (hoy guaraníes), encabezados por su líder Apiaguaiki, se enfrentaron al ejército regular boliviano. El resultado fue la masacre de los indígenas.

organización y coordinación de la Asamblea de Nacionalidades y diversas comisiones para debatir distintos temas (Comisión política, comisión para la redacción de una nueva Constitución del Estado, comisión de estructuración interna de la Asamblea de Nacionalidades, comisión de territorio y tierra, comisión de estrategia económica, comisión de cultura y teología andino-amazónica, comisión de educación y salud), entre las que se destacó la Comisión de Historia que tenía como tarea "escribir nuestra historia" (Cuadros, 1991: 71). Se decidió "apoyar con investigaciones y apoyo de trabajo teórico para el conocimiento, valoración y difusión de las lenguas, historia, organización, tradición y otros que sean requeridos para el desarrollo de los pueblos y nacionalidades" (*Ibíd.*: 72).

En cuanto al debate sobre el proyecto político, algunos participantes del occidente insistían en que había que "restaurar el territorio y la autodeterminación de cada pueblo y de nuestras nacionalidades" que existían antes de la invasión. Sin embargo, estos planteamientos recibieron una fuerte crítica y fueron tachados como andinocentristas o aymara-quechua centristas que impedían lograr los objetivos propuestos (*Ibíd.:* 136). Se quería la reconstrucción de la

> la gran Confederación de Ayllus, que tiene que ser el Estado multinacional de Tawantinsuyu, la Nueva República, Consideremos la etapa republicana como un pequeño paso –tal vez como un tropiezo, nada más, y continuemos nuestra historia milenaria, sigamos adelante, con desarrollo y progreso, con toda la tecnología que hay ahora y que tenemos que aprovechar. Para volver a Tawantinsuyu no quiere decir volver atrás o gobernarnos con plumas Aunque no todos estaban de acuerdo con estos planteamientos, tachándolos andinocentristas o aymara-quechua centrista que impedían lograr los objetivos propuestos (*Ibíd.:* 136).

Se trataba de un verdadero plan político de toma de poder con las propuestas de "ir pensando en cosas como aduanas, banca privada, empresa privada, todas esas cosas" (*Ibíd.:* 142). Sin embargo, se ponía énfasis sobre el reforzamiento de la identidad cultural transformada por el proceso de "aculturación y alienación", producto de la colonización europea y norteamericana. Se insistió en la necesidad de iniciar un proceso de

> ... descolonización, la recuperación de nuestra historia, cultura, religión, idioma, medicina, música, leyes, costumbres, organización política, etc.

> permitiendo la preservación y fortalecimiento de nuestra identidad cultural nacional de cada una de las naciones originarias *(Ibíd.:* 43)[10].

El concepto de descolonización incluía tanto la posibilidad de desarrollar proyectos propios de desarrollo que permitan aprovechar los recursos naturales y excluir la explotación "del hombre por el hombre" como la "descolonización" de las mentes y el despojo de la "ideología de los colonizadores" (*Ibíd.:* 106).

Sobre el tema del Quinto Centenario se asumió lo enunciado en el documento elaborado en el VII Congreso de la CIDOB en cuanto a la necesidad

> ... de concientización de la población urbana y rural sobre el significado del 5to Centenario para las nacionalidades, a través de foros de profundización en el conocimiento de la temática, programas radiales, realizaciones audiovisuales, publicaciones para difusión masiva sobre la temática y la necesaria coordinación interinstitucional de recursos humanos y materiales (*Ibíd.:* 140).

Se criticó el excesivo academismo de los debates cuyo escenario eran seminarios y universidades cambiando por el de las comunidades y los ayllus, así como la discusión sobre la Asamblea de Nacionalidades "desde abajo". Se insistió en la importancia de emplear las tecnologías radiales para la difusión de estas ideas entre los pueblos indígenas, sobre todo del Oriente, planteando "la constitución de una Comisión Mixta: CIDOB, APG, CSUTSB, ERBOL, AIPE, UNITAS, ANRN, para elaborar un proyecto de comunicación" (*Ibíd.:* 32) y elaborar un plan único para "desarrollar la campaña V Centenario" como alternativa del "festejo oficial" (*Ibíd.:* 71). Una de las propuestas fue denominar el día 11 de octubre como "el día de la soberanía, el día de la independencia indígena, porque fue el último día de libertad antes de la invasión" (*Ibíd.:* 148).

También hubo otros encuentros y reuniones para los cuales el Quinto Centenario fue un fuerte impulso como, por ejemplo, el Seminario Amáutico

---

10 El concepto de descolonización fue inicialmente propuesto por Silvia Rivera en su libro *Oprimidos pero no vencidos* como "la descolonización de los cerebros y de las almas, la necesidad de revertir centímetro a centímetro la presencia del "enemigo interior"...condicionándonos a una psicología de víctimas (Rivera, 1984: 20), "la fundamental tarea de la descolonización de las estructuras políticas y del propio Estado (*Ibíd.*: 63) "proyecto deliberación que no puede ser sino un proceso de profunda y radical descolonización" (*Ibíd.*: 183).

donde participaron reconocidos intelectuales aymaras incluso de países vecinos. Entre los años 1990 y 1993 se realizaron cuatro reuniones de los representantes de Bolivia, Perú y Chile. La que se llevó a cabo en 1992 fue la más importante puesto que se debatieron temas desde la historia hasta filosofía aymara, tendiendo un puente a partir de la idea de la persistente resistencia aymara a lo largo de la historia para llegar a la "propuesta política para la reconstrucción de la nación aymara contemporánea" (Albó, 2002: 151).

Como se sabe, la Asamblea de Nacionalidades no pudo llegar a cumplir sus propósitos. Existen muchas interpretaciones y análisis acerca de ello. Nos parece pertinente rescatar la opinión de Félix Cárdenas en cuanto a la intención de interpretar el tema de la Asamblea de Nacionalidades como tan sólo un acontecimiento histórico que tuvo lugar 12 de Octubre de 1992. Cárdenas propuso analizarla como un hito importante de un proceso: "Lo que está claro es que la Asamblea de Nacionalidades es el germen de un nuevo Estado que estamos buscando" (Exeni, Toranzos, 1993: 81). Por su lado, recientemente Pilar Mendieta ha señalado que "a pesar del fracaso de esta actividad y de su confuso plan de ejecución, se constituyó en el inició de un renovado replanteamiento de los indígenas como pueblos originarios de Bolivia" (Mendieta, 2015: 38).

4. Debate intelectual: modernidad versus tradición

Muchas de las ideas en torno a fundamentar una sociedad pluricultural como la base un nuevo país y repensar su pasado tomaron cuerpo en el libro colectivo de CIPCA titulado *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular* (1991) donde se desarrollaron propuestas para superar el modelo de Estado que "sigue siendo colonialista y anti campesino" (CIPCA, 1991: 9). Estos nuevos planteamientos teóricos fueron fruto del trabajo de varios años pero, debido a nuevas condiciones históricas como la caída del muro de Berlín, el desmembramiento del bloque socialista, la desaparición de la Unión Soviética, tuvieron que cambiar pues en este contexto, algunos de ellos habían caducado y, por consiguiente, hubo nuevos cuestionamientos respecto al sector campesino y se incluyeron temas étnicos con mucha mayor fuerza[11]. La

11. Cabe recordar que en 1990 se llevó adelante la histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad que visibilizó al movimiento indígena de tierras bajas.

propuesta principal fue la de la construcción de un Estado-nación multicultural y multinacional conformado sólo por las "nacionalidades originarias de esta tierra"[12].

En torno a la publicación de *Por una Bolivia diferente* tuvieron lugar arduos debates entre sus defensores y críticos tuvieron lugar en varios medios de comunicación y, sobre todo, en las páginas de la *Revista Unitas* que jugó un papel muy importante en la divulgación de las ideas y opiniones sobre la temática vinculándola, además, con el tema del Quinto Centenario. Uno de los críticos más acérrimos fue H.C.F. Mansilla (1992a: 20) que señaló la tendencia de los intelectuales de izquierda a "revalorizar el mundo campesino y sus tradiciones, como una estrategia" para conservar su credibilidad e influencia intelectual. El resultado de este proceso fue el "surgimiento de ideologías nativistas de cuño radical" que "deja de lado los aspectos positivos de la cultura occidental". El filósofo criticó esta posición teórica por el hecho de que "presupone...que Bolivia es una sociedad mayormente rural aislada del resto del mundo...y descuida el hecho de que Bolivia está inmersa explícitamente en un proceso acelerado de modernización" (*Ibíd.*: 21). La crítica de la tendencia que refuerza "los elementos colectivistas...propios de civilizaciones prehispánicas", niega el triunfo de la modernidad y la civilización occidental conduce al ilusorio retorno al pasado prehispánico e idealización del incario cuyos representantes "habían actuado exactamente igual que los españoles". Finalmente, el modelo social elaborado por los autores de *Por una Bolivia diferente*, inspirado en modelos prehispánicos de ordenamiento social, fue interpretado por H.C.F. Mansilla como una "visión premoderna y pre-racional de la vida social" (*Ibíd.*).

H.C.F. Mansilla enmarcó la conquista como parte de los fenómenos de la aculturación socio-política en el contexto de la historia humana y la occidental en particular, explicando que se trata de

> ... procesos mediante los cuales una sociedad recibe las influencias de una cultura que le es militar, técnica y políticamente superior y las adapta-o es compelida a ello para –para conformar una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización más exitosa (Mansilla, 1992b: 28).

12 El libro presentaba, además, el diseño político-administrativo de la nueva Bolivia pluricultural, que fue reforzado en la publicación de Víctor Hugo Cárdenas (1991).

De acuerdo con este autor, los hechos relacionados con la conquista forman parte de la historia universal y de ninguna manera pueden caracterizarse como únicos e excepcionales. El consideraba que los debates sobre el tema eran causados por un "interés dramatizado" y a raíz de la "exagerada resonancia política en América Latina de los hechos históricos" (*Ibíd.*)[13].

En su opinión, los debates y el ajetreo político relacionado con el tema del Quinto Centenario tenían mucho que ver con los problemas de identidad y conciencia colectiva de las sociedades latinoamericanas relacionados con el presente caracterizado por "la ambigüedad y el desgarramiento".

> El rechazo de la civilización metropolitana, la crítica a todas las manifestaciones de dependencia económica, cultural y política y la búsqueda concomitante de modelos autónomos de desarrollo adquieren en gran parte el carácter de ejercicios de retórica… a las naciones del Tercer Mundo en pro de su desarrollo y de reforzar la identidad colectiva, expuesta al peligro cada vez mayor de diluirse en el mar de la homogeneidad de la actual civilización industrial" (*Ibíd.*: 30).

Estos debates suscitaron opiniones opuestas: "unos han execrado y otros han celebrado entusiastamente el V Centenario", mientras que otros analizaban "los problemas fundamentales que enfrenta América Latina en el orden político y cultural a partir de los desafíos actuales, colocándolos, por supuesto, en una perspectiva reflexiva de la historia" (*Ibíd.*: 46). Para el cientista político René Antonio Mayorga, la solución de los problemas políticos, sociales y económicos de Bolivia radicaba en el fortalecimiento de la democracia que triunfó en el mundo después de la caída del muro de Berlín. Por tanto:

> América Latina no puede permitirse el lujo de desarrollar modelos alternativos de desarrollo ajenos a la tendencia fundamental de la modernización occidental corriendo el riesgo de quedar fuera de la historia hundiéndose en un estéril y peligroso parroquialismo (Mayorga, 1992: 49).

13 Acerca del tema del Quinto Centenario, Mansilla insistía en las consecuencias "profanas y subalternas de la modernidad que han llegado al nuevo Mundo con atraso", explicando el excesivo apego al discurso anticolonialista (Mansilla, 1991: 132).

Sin embargo, advirtió que no se trata de imitar y copiar ciegamente los modelos imperantes en otros países, como ha sucedido muchas veces en la historia de Bolivia republicana; además, rechazó la propuesta indigenista que "saca conclusiones falsas y propone soluciones políticas altamente peligrosas" (*Ibíd.*: 56), sobre todo los de las corrientes "de carácter fundamentalista" que propusieron el retorno al mundo indígena, es decir a las raíces auténticas y originales que se encuentran en el pasado prehispánico y en la organización social preexistente a la conquista. Estas ideas "fundamentalistas" tienen su máxima expresión, según Mayorga, en la propuesta de la reformulación de Estado hacía un "estado plurinacional (…) como una alternativa radical a la democracia representativa y como la posibilidad de construir "socialismo autogestionario o comunitario" (*Ibíd.*: 57).

René A. Mayorga fue también otro de los críticos al libro de CIPCA calificándolo como "summa teológica" de estos planteamientos. Sin embargo, concluía que "plantear la democracia autogestionaria como negación de la democracia representativa lleva a destruir ésta sin conseguir aquella" llevaría a disgregar las estructuras estatales en Bolivia. Su propuesta, "aprovechando las tensiones del año 501", es "alentar las estrategias de integración que concilien los valores del mundo moderno con las pautas de nuestras tradiciones culturales" (*Ibíd.*: 62).

Para este autor, las discusiones de fondo en torno al Quinto Centenario reflejaban "un debate…entre la modernidad y la tradición indígena", entre los partidarios del reconocimiento del "proceso ineludible de modernización política, económica, social y cultural" y los que niegan esta modernización considerándola como una forma de colonialismo y proponen replantear los problemas

> …a partir de una revalorización fundamental de los valores culturales y políticos indígenas, que se mantuvieron supuestamente intactos y que sólo habrían sido deformados y reprimidos desde la conquista española de América (*Ibíd.*: 46).

Esta postura fue calificada por el antropólogo, lingüista y jesuita Xavier Albó como "colonialismo intelectual" basado en la "perspectiva germano-céntrica", señalando que la modernidad en Bolivia estaba caracterizada por "una estructura colonialista y etnocéntrica" (Albó, 1992: 13). Sin embargo, argumentaba Albó,

las ideas de modernidad –que tienen sus bases teóricas e ideológicas en la Ilustración europea y permiten "perpetuar el etnocentrismo colonialista"– es contrarrestada por los pueblos indígenas que expresaron su visión en la Marcha por el Territorio y la Dignidad en 1990[14] y en las manifestaciones en contra de la celebración del 12 de Octubre.

Por su lado, José Enrique Pinelo insistió en la profundización del "proceso de recuperación de la conciencia de memoria colectiva…y reconstrucción de nuestra identidad nacional". La referencia a la historia siguió jugando un papel importante como la historia de lucha anticolonial de los pueblos y reconstrucción de la identidad nacional en base a la memoria histórica que "permitiría configurar un movimiento social". Se posicionó como partidario de una forma de gobierno basado en las "formas ancestrales de dominio político" y también en "proyectar la utopía andina…para la sociedad del siglo XXI"[15].

Javier Medina, filósofo inspirado en el libro de Alvin Toffler *La Tercera Ola* (1979)[16], intentó conducir el debate sobre tradición versus modernidad a otra dimensión y hacer coincidir lo tradicional, enfocado en el simbolismo religioso, con lo moderno, a saber las ciencias de la Tercera Ola. El autor propuso ubicar los procesos bolivianos dentro del marco de la historia universal "para tener un lugar propio…crear, recrear, definir nuestros propios conceptos…a estas alturas de la historia no se puede vivir de las rentas de la Escuela de Frankfurt o del

---

14 La Marcha por el Territorio y Dignidad partió desde Trinidad hacia La Paz y se desarrolló entre el 15 de agosto y el 16 de septiembre 1990. Exigía al presidente Jaime Paz Zamora el reconocimiento de los territorios de los pueblos indígenas de tierras bajas. Bajo la presión de esta marcha, se logró la firma de tres decretos supremos de reconocimiento de los territorios indígenas a favor de los indígenas sirionó, moxeños, chimanes, yuracarés y movimas.

15 En su artículo, Pinelo señala que, después del fracaso de la organización de la Asamblea de Nacionalidades, se recogió la polémica sobre el Estado plurinacional y para esto insistió en la necesidad de "trabajar en los espacios que hoy existen –lo sindical, lo electoral y la Asamblea".

16 Alvin Toffler dividió la historia de humanidad en tres grandes períodos llamados "olas". En el primer período llamado Primera Ola (desde el año 8000 a.C. hasta el siglo XVIII) se desarrolla la revolución agraria y luego el comercio, navegación, etc. La Segunda Ola se inicia desde la Revolución industrial del siglo XIX hasta la aproximadamente la Segunda Guerra Mundial. La Tercera Ola está relacionada con los fenómenos de desmasificación, descentralización y un rápido avance tecnológico.

Aufklärung, y menos en Bolivia" (1992: 23). Medina habló de la complejidad y la diversidad en cuanto la coexistencia simultánea de tres Bolivias: la pre-moderna, la "moderna" y la post-moderna, lo que constituye "la mayor riqueza y… gran ventaja comparativa"[17].

El debate no quedó ahí. Distintas visiones sobre el pasado y el futuro afloraron en las polémicas entre los intelectuales indianistas, indigenistas, marxistas y pro-hispanos. La temática del Quinto Centenario fue debatida durante las discusiones de la mesa redonda titulada "Largo viaje" (1992) (Bridikhina, 2012) donde participaron líderes e ideólogos de distintas corrientes indigenistas como Fernando Untoja (Movimiento Katarista de Liberación), Emmo Valeriano Tola Walikasa (Movimiento Indianista de Liberación Wiphala), Víctor Machaca (Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyo), Juan de la Cruz Willca (Eje Comunero), Germán Choque Huanca (Partido Indio), Constantino Lima (Movimiento Indio Tupac Katari-1). También se organizaron otras mesas en las que los historiadores bolivianos debatieron temas como el "Encuentro de Dos Mundos" y los periodistas el tema de "Los periodistas y el Quinto Centenario". La mayoría de los participantes en los encuentros del Quinto Centenario prefirieron no "celebrar" los 500 años del Descubrimiento sino conmemorarlos debatiendo un problema iniciado en 1492, partiendo del pasado y proyectando los debates sobre los temas actuales.

En las Reuniones Anuales de Etnología (RAE) organizadas por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) en los años 1990-1992, también hubo acalorados debates sobre los temas en cuestión. En 1991, la intención del Comité Organizador de la RAE en torno al quinto seminario titulado "Aporte de América al mundo"[18] era de alejarse de las posturas absolutamente extremas

17 Según esta novedosa teoría, "la mayoría de este país, la Bolivia amerindia, se ubica a) materialmente en la Primera Ola; es más, ésta fue una de las cunas más importantes de la Agricultura gracias a que concentra la mayor biodiversidad del planeta b) intelectualmente, en la Tercera Ola por la sintaxis y lógica no aristotélicas (…) que permiten a idiomas como, por ejemplo, el Aymara, ser insuperables lenguajes para traducción automática en sistemas computarizados (...) La minoría europea de este país se ubica en la Segunda Ola, sólo que de un modo fantasmático pues no tiene lo que constituye la esencia de la revolución industrial: la fábrica. Por eso esta Bolivia oficial existe como un simulacro y, a saber, que no funciona. No funciona el Estado-Nación (…)" (Medina, 1992: 25).

18 La RAE fue instituida por el MUSEF en 1987, conmemorando los 25 años de la fundación de la institución para discutir temáticas antropológicas y relacionadas con

de "encuentro cultural" o "choque de dos mundos" e "interpretar dicha temática a partir de enfoques más amplios y posibles como el de las contribuciones de América (especialmente de la región andino-amazónica) desde el impacto colonial hasta nuestros días, al mundo entero" (RAE, 1991: 3). Se pretendía analizar

> ... aportes de América al mundo, a partir del punto de vista de la religión, filosofía, artes, arquitectura, medicina, literatura, agroecológica, lingüística, ciencias sociales, agronomía, ganadería, y otras especialidades, nos ofrece una posibilidad todavía inexplorada en nuestro medio respecto a procederá una evaluación científica y coherente de este acontecimiento histórico desde una óptica múltiple y heterogénea (RAE, 1992: 3).

Este seminario acogió dos mesas redondas: la referida a la "Evaluación de las actividades sobre los 500 años" fue la más exitosa[19]; se convirtió en un verdadero escenario de debate acerca de la reflexión del pasado y el sentido del Quinto Centenario[20], que giró en torno a algunos temas comunes como, por ejemplo, la negación de cualquier tipo de conmemoración o actividad festiva. Para Ramiro Reinaga, la conmemoración del Quinto Centenario era el festejo de un "crimen", "el festín colonialista" (*Ibíd.*: 248). Víctor Hugo Cárdenas fue mucho más contundente al respeto:

> ...ningún proceso colonial y ningún hecho colonial es justificable, menos celebrable o conmemorable...no existe ningún punto de vista a estas

---

varias disciplinas (etnología, etnohistoria, etnografía, folklore, arte popular, artesanía). Anualmente se convocaba a cuatro seminarios especializados sobre antropología histórica, etnología contemporánea, sociología rural, folklore, etnomusicología, artes populares; el quinto seminario se refería a temas de relevancia contemporánea.

19 Para la realización de esta mesa redonda, se invitó a los siguientes representantes institucionales: Enrique Aller, coordinador a.i. del Instituto de Cooperación Iberoamericana; Paulino Guarachi, Secretario Ejecutivo de la CSUTSBM; Evangelino Patzi, secretario de Naciones Originarios de la CSUTCB; Álvaro Diez Astete, subdirector Ejecutivo del Instituto Boliviano de Cultura y otras personalidades políticas como Víctor Hugo Cárdenas, Ramiro Reinaga, etc.

20 Enrique Aller (ICI) se enfocó en reflexionar sobre el proceso que atravesaba la propia España en este momento histórico de conmemoración de Quinto Centenario pues estaba "descubriendo o redescubriendo a sí misma con nuevos ojos en el en el despertar de su democracia", buscando su propia identidad en la diversidad (*Ibíd.*: 243).

> alturas de la historia de la humanidad, ninguna razón, para intentar conmemorar o festejar cinco siglos del llamado "Descubrimiento de América". No existe colonialismo justificable, ni antes, ni después, ni hoy ni mañana, ni nunca, y si algún sentido tiene historia de la humanidad es justamente el de ir en contra de cualquier acto colonialista (*Ibíd.:* 254).

Cárdenas intentó desentrañar las verdaderas razones de esta actividad; percibió la existencia de un proyecto político-económico, "razones de interés económico, político y cultural"; criticó el discurso paternalista de las autoridades españolas y la propia consigna de "Encuentro de Dos Mundos" o "Encuentro de Dos Culturas" que es el propio "colonialismo externo". Por otro lado, reconoció que en el mundo actual "el colonialismo tiene otra actitud, otro rostro, otros representantes y otros intereses", "es un problema contemporáneo" y no es sólo cuestión del pasado (*Ibíd.*).

Otro punto de debate fue la de la visión del futuro. Paulino Guarachi rescató las ideas que fueron promocionados por generaciones de indigenistas, indianistas y kataristas para construir un discurso basado en una lectura del pasado: por un lado, una historia milenaria para afirmar que son pueblos y naciones originarios, interrumpida por una invasión que dio lugar a una historia dramática "escrita con sangre y dramatismo" que perduró a lo largo de toda la época republicana[21]. El 12 de Octubre era interpretado como un momento de "cierre toda aquella historia tanto de colonialismo externo y interno" (*Ibíd.,* 246). La propuesta se cimentó en el rescate de las antiguas prácticas económicas, sociales, políticas para aplicarlas al siglo XXI, basándose

21 Paulino Guarachi Huanca, Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1992. Llegó a ocupar el cargo de subsecretario de Desarrollo Rural en la Secretaría Nacional de Participación Popular (1997) y fue viceministro de Asuntos Campesinos (2002); fue candidato a representante a la Asamblea Legislativa Plurinacional por el Movimiento Sin Miedo (MSM) (2014). Guarachi recuerda que "En esos eventos (de 1991-1992) se discutió cuál debiera ser el proyecto político del movimiento campesino, que generaría la CSUTCB; y se habló del Instrumento Político, porque como la CSUTCB era una instancia de reivindicación, de lucha, podía hacer bloqueos, todo eso, pero no trascendía en el ámbito político; por eso se pensó que debíamos inaugurar un proceso de construir el Instrumento Político, a lo cual habíamos denominado nosotros la Asamblea de Nacionalidades en que si bien participaban todos los sectores sociales, "principalmente iban a estar campesinos e indígenas" (*La Razón,* 26.10.2014).

en el concepto de la historia cíclica de los aymaras –pasado, presente y futuro– donde el Estado estaría dotado de una nueva identidad pluricultural.

> Es nuestra intención cerrar las páginas negras de la historia y abrir las páginas blancas en la que las naciones originarias actúen como constructores de nuevos estado plurinacional y pluricultural, democrático y con justicia social. En este sentido, hemos perfilado una propuesta para el país denominada Asamblea de Naciones Originarias. A partir del 12 de octubre de 1992 vamos a iniciar proceso de largo aliento en el que van a elaborar las propuestas de movimiento popular campesino desde el movimiento de las naciones originarias (*Ibíd.*: 247).

A su vez, Ramiro Reinaga[22] expuso una visión satanizada del Estado boliviano como "sombra de España", "estado de estructura colonial" que sigue aplastado por España en contraste con una visión idealizada del ayllu sin los males de la sociedad moderna donde "no hay manicomios, no hay prostitución, no hay dinero, no hay partidos políticos, no hay golpes de estado y no hay corrupción" y a la que se pretendía volver (*Ibíd.*: 248). La posición de Reinaga fue duramente rebatida por el antropólogo Álvaro Diez Astete como "una comprensión salvacionista de carácter fundamentalista de la realidad…con bastantes tintes fanático-religioso", sobre todo cuando Reinaga se refirió al papel de "superioridad" de los aymaras y quechuas en este proceso histórico de la re-construcción histórica que "resulta ser otra muestra de un racismo" frente a otros originarios e indígenas (*Ibíd.*: 251).

Como director del Instituto Boliviano de Cultura, Diez Astete planteó la importancia del mestizaje para la sociedad boliviana, considerando que Bolivia es un país mestizo por esencia y abogó por "la creación de un mestizaje cada vez más profundo y rico en el sentido cultural y no en el sentido propiamente racial".

> Cuando hablo del mestizaje no hablo de mestizaje con España o con Europa, sino de configuración de un país que se conforma de diversos pueblos que están entiendo en un lenguaje común, en una comunicación activa y permanente de potenciamiento de sus mejores capacidades y

22 Hijo de Walter Reinaga. Autor de los libros *Ideología y raza en América Latina* (1972) y *Tawa Inti Suyu. Cinco siglos de guerra queswaymara* (1977). Los firmó con el pseudónimo de Wankar.

cualidades científicas, creativas, espirituales y religiosas; todo ello sobre la base del respecto a la multidiversidad *(Ibíd.)*.

Esta idea fue absolutamente descalificada por Víctor Hugo Cárdenas para quien el tema del mestizaje y la afirmación que toda cultura es mestiza fue tan sólo una "nueva máscara", "un cuento", una teoría "tremendamente etnocéntrica y colonialista" (*Ibíd.*: 254).

Respecto a estos debates, Joseph Bornhorst, director del Instituto Goethe en La Paz, señaló que los acontecimientos de 1992 significaban la posibilidad de "descolonización de las mentes" y refutó la obligatoriedad de tomar posiciones militantes de los que rechazan ("los latinoamericanos anti-imperialistas") o los que respaldan ("españoles, interesados en un festival apologético) la celebración de los 500 años y que estas no eran las dos únicas opciones (Guzmán de Rojas *et al.*, 1992: 5). Por otro lado, Iván Guzmán de Rojas, científico e investigador boliviano, creador del sistema de traducción multilingüe Atamiri-MT System, habló de la "peligrosidad tanto para los españoles como para los habitantes de los Andes de asumir responsabilidades ajenas", ni tener "la herencia de culpas retrocediendo del pasado hacia el presente" (*Ibíd.*: 21). Guzmán de Rojas caracterizó esta situación como el "ritmo maniático que ocasiona" este acontecimiento; más aún, propuso hablar de 550 años en vez de los 500 años debido a que la presencia inca también estuvo caracterizada por "conflictos, sometimientos, situaciones de crueles abusos, y traiciones" (*Ibíd.*: 6).

Estos dos testimonios se registraron en las publicaciones de las conferencias organizadas por el Instituto Goethe en 1992; allí, Joseph Bornhorst estableció la responsabilidad por el régimen colonial en América no sólo sobre las potencias de España y Portugal sino también a Alemania, debido a

> ... la presencia de cañones, lansquenetes y geógrafos alemanes entre las primeras tropas invasoras, la intensa actividad comercial de las casas comerciales Fugger y Welser, de Augsburgo, que en 1528 obtuvieron el derecho a la colonización de Venezuela, esto es, directamente Carlos V-en España Carlos I, a quien financiaron su elección y sus campañas militares, las corrientes migratorias de alemanes y el repliegue obligatorio de la población autóctona, la actividad de cientos de consorcios multinacionales alemanes en los últimos decenios (*Ibíd.*: 2).

El director de este centro cultural no sólo relacionó el bienestar existente en los países industriales occidentales con el saqueo de América Latina sino que insistió en que Alemania no podía seguir cumpliendo el rol de observador y, más bien debía jugar un papel importante en la construcción de un nuevo orden mundial más justo. Esto se lograría, de acuerdo con Bornhorst, con la elaboración de los programas de desarrollo que pudieran favorecer a los pueblos indígenas.

5. Los historiadores frente al tema del Quinto Centenario

A fines del siglo XX, la posición oficial del Estado boliviano fue la de apoyar a las celebraciones del Quinto Centenario y, según el D.S. 22604 del 20 de septiembre de 1990, se organizó la Comisión Boliviana para la conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América "Encuentro de dos mundos". Se determinó la participación de Bolivia en la "Expo Sevilla 92" con la exposición de objetos de arte pertenecientes a repositorios estatales y colecciones privadas[23].

Asimismo, la Comisión y la Academia Boliviana de Historia, cuyo presidente era entonces Valentín Abecia, auspiciaron del 20 al 21 de mayo de 1991 el primer Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia (Flores de Zarza, 1994). En este congreso participaron representantes de 22 países, incluyendo España y Portugal. El congreso titulaba "La Ilustración y su influencia en la independencia de Iberoamérica"; sin embargo, el trasfondo del evento fue la intención de tratar el tema de la independencia en el marco de debates contemporáneos, "con objetividad y sin apasionamiento, con madurez y juicio crítico para aclarar las dudas y tergiversaciones que se tejen sobre temas tan polémicos como es actualmente la celebración del Quinto Centenario", remarcando que la idea que "después del nacimiento del Cristo, uno de los acontecimientos más trascendentales es el descubrimiento de América por Colon, personaje inmortal al que se recuerda cada vez más con más énfasis en este Quinto Centenario" (*Ibíd*.: 251).

23 La exposición Universal de Sevilla 1992 se desarrolló del 20 de abril hasta el 12 de octubre. Fue realizada para conmemorar la fecha del Quinto Centenario del Descubrimiento de América y su lema fue "La Era del Descubrimiento".

Al año siguiente, en noviembre de 1992, se reunió el Segundo Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia donde se reflexionó sobre los "Factores de diferenciación e instancias integradoras en la experiencia del mundo iberoamericano". En este congreso, se destacó Valentín Abecia en su papel de presidente de la Academia Boliviana de Historia y de la Asociación de Academias Iberoamericanas de la Historia. Su posición respecto al debate en torno al Quinto Centenario fue más que clara puesto que definió la línea oficial de la posición de los historiadores de Bolivia y de Latinoamérica representados en las academias de la Historia, cuando se refirió a esta fecha como el

> ... motivo... de rememoración de hechos y procesos sociales... aunque en este afán haya bulla en ciertos sectores que no están interesados en saber la realidad del pasado, ya que sólo buscan impresionar sin colocarse, claro está, en el tiempo histórico del suceso, en el escenario, en las mentalidades predominantes, en la sociedad, en la religión y en la economía de la época[24].

La idea principal de su discurso fue la de desmarcarse de las "voces disonantes" que culpabilizaban a España por el establecimiento del régimen colonial y "la situación de los indios que continúan explotados y aminorados, como si las repúblicas americanas no tuvieron la responsabilidad...de una historia casi de dos centurias". El historiador boliviano expresaba un total desacuerdo por el uso de los conceptos "choque, desencuentro, sometimiento, explotación, invasión", como "torpes y aguerridos", contraponiéndoles los términos como conquista, colonia, culturas; calificaba como la simplificación cultural una contraposición de las experiencias prehispánicas y coloniales, puesto que " volver atrás , a los tiempos de un indianismo precolombino enceguecido, es una locura..."[25].

24 Valentín Abecia publicó varios libros sobre la época colonial, sobre todo de historiografía. Una de sus publicaciones fue auspiciada por la Comisión nacional del Quinto Centenario del Encuentro de dos mundos (Abecia, 1991).

25 Y añadía: "Estamos orgullosos del Tiahuanaco, de Machu Picchu, de los monumentos aztecas, como lo estamos de la Casa de la Moneda de Potosí, el Escorial americano, de la Portada de San Lorenzo y de las hermosas catedrales del período colonial, porque esas magnas obras son nuestro pasado de creatividad y esfuerzo, símbolos permanentes de nuestra cultura" (*Ibíd.*: 23).

En contraposición, el presidente de la Academia boliviana establecía la responsabilidad del historiador para clamar por una historia "escrita con los equilibrio y sobre documentos" para

> ...hacer una historia de América y España con la insobornable actitud del científico, sin los juegos artificiales de los terroristas de versiones unilaterales que sólo ven un indianismo folklórico rebelde o un amasijo de gobierno colonial amable e desinteresado" (Abecia, 1994: 21).

Los discursos de Valentín Abecia, vinculado con el poder político en una anterior gestión del gobierno (1985-1989)[26], reflejaban las opiniones de muchos historiadores tradicionales que fueron partidarios de la corriente que se aproximaba a la posición oficialista y que se expresaba a través de las publicaciones y debates públicos producidos durante las mesas redondas[27].

No obstante, a lo largo de las dicusiones, estas posiciones fueron contrarrestadas por otras corrientes de pensamiento: por un lado, la indianista, indigenista y katarista, radicalmente opuestas a ésta y, por otro lado, la posición intermedia de los que interpretaban al Quinto Centenario como el "Encuentro de Dos Mundos".

En la mesa que se llevó a cabo el 7 de marzo de 1990 se enfrentaron distintas posiciones respecto a esta fecha[28]. En esta oportunidad, las posiciones de los participantes fueron claramente establecidas. Uno de ellos, Víctor Hugo Cárdenas, señaló que decidió participar en la mesa redonda en contra de la opinión del grupo de los indigenistas y kataristas quienes opinaban que con su presencia, él "estaría avalando las celebraciones del V Centenario"; señaló que participaba para romper el "silencio de los cinco siglos" en la línea de estos intelectuales que calificaban al Quinto Centenario como 500 años de resistencia.

26 Fue embajador de Bolivia en España y ministro de Relaciones Exteriores.

27 Las mesas redondas sobre el Quinto Centenario fueron organizadas en Bolivia por el Instituto de Cooperación Iberoamericana, en marzo y julio de 1990.

28 En el debate participaron Walter Guevara Arce, ex presidente de la República; Valentín Abecia, ex canciller de la República; Pablo Ramos Sánchez, rector de la UMSA; Teresa Gisbert, historiadora del arte; Víctor Hugo Cárdenas, pedagogo, dirigente del MRTKL; Fernando Cajías de la Vega, historiador y Fernando Montes, psicólogo y escritor.

Esta posición fue contrarrestada por la de Valentin Abecia que calificó al 12 de Octubre de 1492 como un hecho histórico "que es válido para siempre, es irreversible". Por su parte, Walter Guevara Arce se dispuso a analizar la historia incaica desde una posición civilizatoria: abrazó la idea de interpretar el Quinto Centenario como la posibilidad de conexión a "la civilización occidental y automáticamente adquirimos el alfabeto, el idioma, la religión, la rueda, el hierro todo eso nos fue dado inmediatamente". Aunque el disertante se rehusó a reconocer a sí mismo como "hispanista", se puso a indagar de "lo que pudo haber sido América, concretamente el imperio de los incas, si no hubiera habido…descubrimiento y conquista":

> Todos sabemos que el imperio de los incas, del cual nosotros formábamos parte como Kollasuyu, no había descubierto el uso de la rueda; esto es algo en lo que no necesito persistir en detalles. Todos ustedes lo saben, era Imperio bien organizado, de un millón de habitantes, era una teocracia que tenía un territorio que, comenzado en el Ecuador, terminaba en el norte argentino, tenía un funcionamiento administrativo y militar, tenía una política de conquistas, pero no obstante todas estas circunstancias, no había descubierto el uso de la rueda, no usaba el hierro y no tenía un alfabeto (Memoria, 1990: 10).

Estas dos posiciones absolutamente opuestas fueron matizadas por las de Javier Pescador, presidente de la Casa de España, para quien 1992 fue "un ejemplo de una simbiosis de los que fueron dos mundos distintos en el empeño de la compenetración…para construir una sociedad de progreso y bienestar para todos"; de la misma manera, Fernando Cajías rescató el concepto de encuentro como una forma de encuentro/enfrentamiento, ampliando el sentido del concepto como "el encuentro de tres mundos", incluyendo al aporte de la cultura africana. El historiador señaló que la resistencia y exterminio de pueblos indígenas no se puede limitar cronológicamente tan sólo al siglo XVI, sino que éste se extendió al siglo XIX, tomando como ejemplo la historia de la resistencia de araucanos en Chile y los propios chiriguanos en Bolivia.

Teresa Gisbert, a su vez, consideraba un "grave error" y "miopía" pensar que las civilizaciones indígenas fueron destruidas y sostenía la idea de su pervivencia en los Andes

> … a través del idioma, a través del mito, a través de las costumbres. La Pachamama en forma de la Virgen María todavía está entre nosotros, el

> sol comparte con los ángeles las portadas de las iglesias, el castellano y el aymara se puede escuchar en todas las radios; pensar que todas estas civilizaciones fueron destruidos es un grave error y una miopía y una falta de la perspectiva centroeuropea, europea… (*Ibíd.:* 19.)

Teresa Gisbert se negaba a concebir la historia colonial como un proceso negativo cuyos pilares fueron "el trabajo excesivo, la mita, el sufrimiento", recalcando, más bien, aspectos positivos como "la creación de las ciudades, los hospitales, el cabildo", sosteniendo que Bolivia aportó a la historia universal en dos momentos: con Tiwanacu y con el arte y el pensamiento del siglo XVIII.

> Desde Holguín hasta un Tupac Amaru, desde un Túpac Katari, Bolivia, Perú y los Andes se han hecho universales en estos dos momentos… Pero ocurre que esta historia manipulada de la que se cuenta tan solo un lado.. La colonia no es española, es nuestra…porque la hemos hechos nosotros…lo que tenemos que conmemorar no es descubrimientos, ni conquistas ni independencias que al fin y al cabo son hechos pasajeros, sino la creación de una sociedad integrada, pese a sus diferencias… (*Ibíd.*).

Por supuesto, los participantes no llegaron a ningún acuerdo. Sin embargo los debates tuvieron una amplia repercusión, como reconoce Jorge Siles Salinas en su artículo "El descubrimiento de América: raíces de una polémica"[29]. Conocido por sus ideas hispanófilas, Siles Salinas defendió el concepto de la cultura hispano-india-mestiza expresada "En nuestra manera de ser, en los componentes de nuestra unidad y nuestra diversidad" (Siles Salinas, 2004: 392). Asimismo, el autor criticó la posición de los que expresaron las ideas radicales que

> … no tuvieron a menos repetir los juicios que ya otros han formulado contra los conquistadores y los colonizadores ibéricos calificándolos de bandidos, invasores explotadores, sanguinarios, etc. Esta visión negativa sólo emite condenas; no contrapone méritos a los hechos censurables, ni resultados positivos a los actos de violencia y crueldad. Para cierto tipo de detractores sólo hay lo blanco y lo negro. Poseen una visión simplista de la realidad, carente de matices e equilibrio. Por ejemplo, al rechazar en bloque la cultura hispánica arraigada en América, no son

29 *Ultima Hora*, 5.08.1990.

> capaces de reconocer el valor de cristianización, como bien traído por los misioneros a los habitantes de las tierras incorporadas al dominio español. Su obcecación tampoco les permite captar lo que fue la epopeya del Descubrimiento (*Ibíd.*: 392).

En otro artículo, dos años más tarde, el mismo autor calificó este radicalismo hacia el Quinto Centenario como "anti-histórico", como "extremadamente peligroso" para la "disolución y crisis" de la democracia y la unidad del país. Siles Salinas la denominó "labor demoledora con juicios negativos", "críticas envenenadas", "complicidad ciega", puesto que atentaban contra la misma idea de América y de la integración:

> si ya no reconocemos ningún valor a los orígenes comunes, a la lengua que nos une, a la religión que por siglos ha alimentado la fe del pueblo, a la democracia venida de Occidente y afanosamente defendida en la Independencia y después de ella, al mestizaje que fundió las almas y las sangres, creando una realidad nueva, fruto precisamente de esos cinco siglos de coexistencia de una pluralidad de elementos integrantes... Rechazar 500 años de historia significa quedarse en el nivel cero, en la desnudez absoluta, en la nada. Lo cual es una demencia más que una utopía (*Ibíd.*: 401-402).

Sus críticas estaban dirigidas contra el "indigenismo revolucionario" cuyos representantes "quisieran reconstruir el Incario", "aniquila 500 años de historia, en bloque, desde 1492 hasta 1992, sin tener nada que ver ni con la pretendida independencia ni con la fementida república o la ilusoria revolución del 52"[30].

Su reprimenda no sólo fue dirigida contra los intelectuales que militaban en los partidos políticos de corte indianista e indigenista sino también contra los que estaban agrupados en torno al Taller de Historia Oral Andina (THOA). Este fue creado en 1983; allí, sociólogos e historiadores de origen aymara iniciaron investigaciones recurriendo a documentos testimoniales, contribuyendo a crear, según Marcia Stephenson (2002), un espacio contestatario de los pueblos indígenas donde realizaban críticas a las epistemologías occidentales. La comprensión de la historia a través de la memoria fue la clave para percibir cómo, a pesar de la opresión y el colonialismo, la resistencia indígena persistió

30 "La anti-historia publicada". Se trata de un artículo compilado en Siles Salinas, 2004: 401.

en sus distintas formas a lo largo de toda historia de Bolivia (Salmón, 2010). La actividad del THOA se intensificó en torno a 1992 con la formación de su propia casa editorial, Aruwiyiri, y la publicación de sus investigaciones en diferentes series entre las que se destacó el ensayo del Carlos Mamani Condori titulado *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos* (1992), donde reflexiona sobre el papel del historiador para poder revalorizar su cultura a través de la escritura y la recuperación de los mitos y cuentos aymaras recurriendo a fuentes no reconocidas por la historia oficial[31]. Reclama "retomar el tiempo histórico y desalinear nuestra historia"; combate la visión todavía vigente y propagada por algunos historiadores que concebían la historia de pueblos indígenas como "prehistoria o protohistoria" y posicionaban la historia boliviana a partir de la llegada de los españoles.

> Queda muy claro lo que arqueología y la historia boliviana pretenden decirnos: que los testimonios de nuestro pasado, tanto milenario desarrollo histórico de nuestros pueblos, y nosotros mismos, somos para ellos sólo prehistoria, pasado muerto y silencioso (Mamani, 1992: 6).

El historiador indígena retoma el tema del mito tanto como "fuente de conocimiento" del pasado como "depositario de nuestra forma propia de pensar e interpretar la historia". Para él, los mitos son la "base principal" de la historiografía y filosofía de la historia nativa (*Ibíd*: 7). Los investigadores del

31 En la serie Cuadernos de Formación de la editorial Aruwiyiri vieron la luz el trabajo de Silvia Rivera, Filomena Nina, Franklín Moquero y Ruth Flores titulado *La mujer andina en la historia* (1990); el de Tomás Huanca, *Jilirinaksan amuyupa lup'iñataki* (El saber de nuestros mayores para la reflexión) (1991), el de Roberto Santos, *Fechas históricas indígenas: luchas anticoloniales de aymaras qhichwas y tupiguaranís en Bolivia* (1992). En la serie ¿Cuál Desarrollo? se publicaron los trabajos del Ayllu Sartañani, *Pachamamax tipusiwa I Qhurqi* (La Pachamama se enoja) (1992); de Silvia Rivera y el equipo THOA, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí* (1993). En la serie Testimonios, de Leandro Condori y Esteban Ticona, *El escribano de los caciques apoderados: kasikinakan, purirarunakan gillgiripa* (1992). En la serie Agresión Colonial y Resistencia Indígena, de Carlos Mamani, *Taraqu 1866 -1935: masacre guerra* y la biografía de Eduardo Nina Qhispi (1991); de Roberto Choque, Vitaliano Soria y otros, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* (1992); de Juan Félix Arias, *Historia de una esperanza: los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1966: un estudio sobre milenarismo, rebelión, resistencia y conciencia campesino-indígena* (1994). Finalmente, en la serie Cuadernos de Debate, de Silvia Rivera, *Pachakuti: los aymaras de Bolivia frente al medio milenio del colonialismo* (1991) (Condoreno, 2009: 36).

THOA rescataron la figura de Zarate Willka[32] y la de los caciques apoderados, realizando investigaciones que combinan fuentes escritas y orales. Además, desde su creación, el THOA se dedicó a acopiar y divulgar documentos de carácter histórico y político en aymara y español, a través de sus publicaciones, videos, programas de radio y radionovelas cuya producción se intensificó hacia 1992[33].

Por otro lado, en 1986, la ONG Qhana y Radio San Gabriel promovieron el Concurso de historias comunales intentando, según Ticona (2002: 50), "difundir la historia aymara ideologizada" por medio de "la metodología liberadora" a través de tiras cómicas y con la forma mucho más libre de percibir la historia. Pero uno de los resultados inesperados fue que los comunicadores y educadores de origen aymara se convirtieran en "'investigadores' de las regiones y comunidades". Alejandro Mamani fue el ganador del concurso de 1986 y su trabajo fue publicado; en los años siguientes surgieron nombres como "Gervacio Quispe (1988) o Lorenzo Inda (1988 y 1988), [que] se han convertido en intelectuales de las organizaciones indígenas" (*Ibíd.:* 51).

Cabe aclarar que desde los años 1970 vieron la luz los trabajos de los historiadores y antropólogos que formaron parte de la "nueva historiografía" de las corrientes marxista y etnohistórica. La publicación del libro del antropólogo francés Nathan Wachtel *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (1971), en el que se analizaba la historia de los indios urus frente a la doble dominación (la de los españoles, y también de los aymaras), fue una verdadera revelación que desafiaba la historia tradicional

32 Líder del levantamiento indígena contra el gobierno conservador en 1899.

33 Después del éxito de la radionovela sobre Santos Marka T'ola (1987) que fue el programa de mayor audiencia en Radio San Gabriel, en los años siguientes se emitieron *Qullasuyu warmin sarnaqäwipa* (La mujer andina en la historia, 1989), *Tuturani* (Historia de la comunidad de Jisk'a QuIlanal, 1992) y *Eduardo Leandra Nina Qhispi. Educador y Presidente de la República de Qullasuyu* (1994); posteriormente, *Fechas históricas indígenas (calendario histórico)*, fue emitido por Radio San Gabriel entre 1992 y 1995. Asimismo, en 1992 se produjeron videos como *El sueño de Waylla Wisa* que trataba de la conquista puesta en escena en las comunidades del altiplano, 1a *Quncha* o *la Danza del Chuqila* (la danza del cazador de vicuñas) y el *Aniversario de la masacre de Jesús de Machaqa* (1993). En agosto de 1992 se llevó a cabo el Encuentro andino amazónico de narradores orales indígenas y al año siguiente el Encuentro nacional de narradores orales en Cochabamba (Condoreno 2009: 44).

que se escribía hasta entonces. Los trabajos y posteriores visitas de John Murra y otros antropólogos, sociólogos e historiadores a Bolivia empezaron a cambiar el panorama de los estudios sociales. Mientras que las universidades estatales estaban bajo la lupa del régimen dictatorial de general Banzer (1971-1978), los intelectuales se reunían en grupos de estudio fuera de las aulas universitarias y uno de sus frutos fue la revista *Avances*.

Desde que nació la revista *Avances*, que se publicó en 1977-1978, sus autores –Silvia Rivera, René Arze, Roberto Choque, Gustavo Rodríguez, Enrique Tandeter, Tristan Platt, Olivia Harris, John Murra, Ramiro Condarco Morales, Thierry Saignes, Brooke Larson, Xavier Albó– asumieron una posición crítica hacía la historia oficialista, insistiendo en reivindicación de las "raíces indígenas". La revista se ocupó del análisis de la realidad rural; introdujo nuevas temáticas como el control vertical de pisos ecológicos, las autoridades étnicas, el tributo o la producción en el marco de las haciendas y otros[34].

> No se hablaba de la investigación "interdisciplinaria", ni mucho menos "transdisciplinaria"…pues cruzábamos casi sin darnos cuenta las fronteras entre la sociología, la antropología y la historia, y esta libertad fue la clave en la educación autodidacta de toda una generación de investigadores –aymaras, mestizxs, gringxs– que tenía ante sí el desafío de repensar la historia para responder a las interrogantes del presente.
>
> … La sucesión de golpes y ensayos democráticos que marcó los convulsos años 1978-1982 nos confirmó también en la tarea de descubrir, en los archivos y en las comunidades, realidades más profundas y coherentes, formas de resistencia cotidiana y prácticas políticas desde abajo… (Rivera, 2016: 16).

Como señala Silvia Rivera, otro hito importante fue la publicación de *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza (*1978), "un libro artesanal mimeográfiado", donde escribieron Fernando Cajías, Martha Urioste, Josep

34 "En la segunda mitad de los años setenta un pequeño grupo de inquietos estudiantxs de sociología e historia nos refugiábamos en el Archivo de La Paz, a invitación del historiador René Arze Aguirre…así conocíamos a los antropólogos ingleses Tristan Platt y Olivia Harris, que llegaban en los intervalos de largo períodos de trabajo de campo en los ayllus Macha y Laymi-Puraka del Norte de Potosí para dar conferencias y participar en debates nocturnos, al filo del toque de queda. De todo ese proceso de intercambio-que nos relacionó con historiadores sociales argentinos como Enrique Tandeter y Juan Carlos Garavaglia, peruanos como Pablo Macera y ecuatorianos como Andrés Guerrero-surgió el enfoque innovador de la revista *Avances*…" (Rivera, 2016: 15).

Barnadas, Thierry Saignes, René Arze, Silvia Rivera, Mario Chacón y Tristan Platt, autores que afianzaron su posición crítica hacía los procesos históricos[35].

Entre los años 1984-1986, Silvia Rivera impartió la materia "Historia socio-económica de Bolivia" en la Carrera de Historia (correspondiente al plan de estudios de 1979), contribuyendo de esta manera a la formación de los historiadores jóvenes y fue tutora de varios alumnos que se inclinaron por los temas de etnohistoria e historia agraria[36]. La publicación del libro de la socióloga boliviana *Oprimidos pero no vencidos lucha del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (1984) ha marcado a partir de entonces un hito en cuanto la construcción intelectual de los conceptos claves como el horizonte histórico, los ciclos rebeldes, el colonialismo interno, la matriz colonial y otros para lograr la comprensión de la historia concebida a través de las luchas políticas.

Es indudable el aporte y la influencia de Xavier Albó que fue en 1971 cofundador del Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA), una de las ONG más influentes en Bolivia. En la primera década de su existencia realizaba "actividades correspondientes a necesidad de restablecer la vigencia de las organizaciones campesinas" (Gianotten, 2006: 27). Xavier Albó es el autor y coautor de muchos libros que tuvieron un profundo impacto en la sociedad boliviana, en particular en torno al acercamiento a la historia de los pueblos indígenas. Quizá el libro que, en este sentido, fue el más importante fue el que escribió junto con Josep Barnadas; en *La cara india y campesina de nuestra historia* (1990), los autores pusieron énfasis en reconstruir la "otra" historia de Bolivia.

Josep Barnadas, por su lado, fundó y financió la revista *Historia Boliviana* (I-VII) que se editó con mucha dificultad a lo largo de los años 1981 a 1987. Allí se discutían temas novedosas para la historiografía de aquel entonces y vieron la luz algunos números monográficos sobre la reforma agraria, la historia colonial, donde participaban historiadores bolivianos y bolivianistas.

35 El libro ha sido reeditado recientemente por el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Sucre, 2014).

36 Por ejemplo, Ximena Medinaceli escribió su tesis titulada "Comunarios y yanaconas. Resistencia pacífica de los indios de Omasuyus. S. XIX" (1986) y María Luisa Soux "Producción y circuitos mercantiles de la coca yungueña, 1900-1935" (1987).

En los años 1984-1987 también funcionó el Taller de Estudios Libres (T.E.L.) donde antropólogos e historiadores que no estaban vinculados con la universidad se encontraban; allí se dictaban los cursos cortos[37] y se formaron grupos como Antropólogos del Sur (ASUR). Poco después, en los años 1980 y 1990, surgieron grupos de historiadores como COCAYAPU, INDEAA, Identidad y Memoria. Uno de los temas que tuvo la mayor trascendencia en estos años fue el de las rebeliones de fines del siglo XVIII, gracias a la publicación del libro de María Eugenia Siles sobre Tupac Katari (1990), fruto de muchos años de investigación[38], las pesquisas de Fernando Cajías sobre rebeliones de 1781 en Oruro[39] y el inicio de las investigaciones de Sinclair Thomson y Sergio Serulnikov (Arze, Barragán, Medinaceli, 1994). En estos años, Roberto Choque inició su investigación sobre la participación de los caciques de Pacajes en la economía colonial y las rebeliones de los indígenas de Jesús de Machaca[40].

En 1991, los académicos bolivianistas radicados dentro y fuera de Bolivia, cuyo núcleo central estaba conformado por etnohistoriadores, organizaron la

37 "Semiótica y textiles andinos" fue dictado por Verónica Cereceda (1984); "Paisajes, dioses y antepasados en algunas comunidades andinas" por Gabriel Martínez (1984); "Estudio en torno a las relaciones entre las sociedades andina y amazónicas" por Thierry Saignes (1984); "La rebelión de Túpac Amaru en Arica y Atacama", por Jorge Hidalgo (1985); "Los diablos en la religión andina" por Olivia Harris (1985), "Tres charlas sobre antropología histórica andina" por Tristan Platt (1986); "El espacio aymara en torno al lago Titicaca", por Thérèse Bouysse-Cassagne (1987).

38 Anteriormente publicó el *Diario del Cerco de La Paz 1781*, de Tadeo Díez de Medina (1981) y *Testimonios del Cerco de La Paz* (1980).

39 En 1978, *La población indígena de Paria en 1785* y, año más tarde, *El sistema económico andino y sus repercusiones en la sublevación tupacamarista de la provincia de Paria* (1979). En los años 1980, Fernando Cajías de la Vega publicó varios trabajos sobre el tema como, por ejemplo, *La sublevación de indios de 1780-81 y la minería de Oruro* (1986), que dieron inicio de su tesis doctoral titulada *Oruro 1781: sublevación de indios y rebelión criolla* (2005).

40 Esta investigación fue la *Masacre de Jesús de Machaca* (1986); Choque también escribió "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco: Reivindicaciones indígenas durante la prerevolución (1992), una tesis de maestría de FLACSO (La Paz) titulada "Los contenidos ideológicos y políticos en las rebeliones indígenas de la pre y post revolución nacional" (1991), publicada como libro conjuntamente con Cristina Quisbert Quispe bajo el título: *Historia de una lucha Los contenidos ideológicos y políticos en las rebeliones indígenas de la pre y post revolución nacional* (2012). Las investigaciones sobre la rebelión de Jesús de Machaca culminaron en el libro escrito conjuntamente con Esteban Ticona. *Jesús de Machaca, la marka rebelde: Sublevación y masacre de 1921* (1996).

segunda versión del Congreso Internacional de Etnohistoria. Ese año, contó con cuatro simposios: Economía y sociedad, Dinámica étnica, Simbolismo y religión y Tradición oral[41]. En el primer simposio, las ponencias abarcaron temas de historia rural, circulación y mercado y composición social en distintas regiones de Bolivia; al respecto, las nuevas propuestas cuestionaron la rigidez de los conceptos utilizados hasta entonces como vencedores/vencidos, opresión/resistencia, moderno/ tradicional, mostrando la necesidad de repensar una interrelación entre lógicas mercantilistas y de reciprocidad, introduciendo las categorías de género, étnicas, castas y clases. También se debatió sobre las fuentes, recalcando la necesidad de introducir las fuentes orales y se discutió en torno a los conceptos de identidad, representaciones individuales y colectivas y acerca de la necesidad de borrar las barreras interdisciplinarias. En los debates participaron reconocidos historiadores y etnohistoriadores extranjeros como Ana María Lorandi, José Luis Martínez, Thérèse Bouysse-Cassagne, Thierry Saignes, Jorge Pinto, Carmen Salazar-Soler, Jan van Kessel, Ann Zulawski, entre otros. En los trabajos de los investigadores bolivianos se observa un indudable interés hacía los temas etnohistóricos, destacándose las exposiciones de Teresa Gisbert sobre los incas de Vilcabamba, de Rossana Barragán sobre los mestizos, de Laura Escobari sobre la migración multiétnica y mano de obra calificada en Potosí, de Silvia Arze y Ximena Medinaceli sobre el escudo de los caciques Ayaviri, de Ana María Lema y María Luisa Soux sobre la producción de coca y la vida cotidiana en los Yungas, entre otros (Arze *et al.*, 1992).

Entre 1984 y 1994, Bolivia acogió un programa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) que impartió el I el II Diplomado Superior en Estudios Andinos Bolivianos en 1990 y 1992, que tuvieron un fuerte impacto sobre la formación de los investigadores en las áreas de ciencias sociales y humanidades.

Por la importancia de los temas de antropología y de historia con relación a los debates sobre el Quinto Centenario, la *Revista Boliviana de Ciencias Sociales "Estado y sociedad"* editada por FLACSO dedicó en 1991 todo un número al tema con un sugerente subtítulo "¿Encuentro de dos mundos? ¿Invasión y resistencia? ¿Colonialismo, uniformidad o sociedad plural?". Uno

41 El congreso se llevó a cabo en Coroico, en los Yungas de La Paz, del 24 de julio al 2 de agosto de 1991 con la presencia de 320 asistentes procedentes de trece países.

de los autores de este número fue Javier Sanjinés quien escribió acerca de la "Desestructuración colonial y memoria colectiva en los Andes bolivianos", señalando que dominación colonial no sólo afectó la vida propia de los pueblos sino también las construcciones más abstractas de la experiencia cotidiana (Sanjinés, 1991: 61). Rossana Barragán planteó la necesidad de los estudios sobre el mestizaje, puesto que la etnohistoria ha privilegiado los "grupos étnicos"; señaló que conceptos como mestizaje y movilidad social son construcciones sociales (Barragan, 1991)[42]. Silvia Arze, en su artículo sobre "Rebelión en Chayanta a fines del s.XVIII" propuso estudiar las rebeliones indígenas para comprender importantes fenómenos etnohistóricos. También participaron otros autores como Ramiro Molina Rivero sobre los indígenas uru-muratos; Verónica Zalles-Reese sobre Popl-Vuh y se publicaron importantes documentos relativos al Segundo Encuentro de Unidad de Pueblos Indígenas "Por el Territorio y la Dignidad" (San Lorenzo de Mojos 26 al 29 de julio de 1990).

Desde la Carrera de Historia también hubo una respuesta al movimiento de la época. El periódico *Presencia* publicó un suplemento titulado *Revista de la Carrera de Historia* donde docentes y estudiantes de la Carrera tomaban posición al respecto (*Presencia*, 11.10.1992). Los editores responsables fueron Juan Carlos Fernández, Iván Jiménez Chávez, Luis Gómez, Rolando Ramírez, estudiantes egresados ideológicamente comprometidos; formularon su punto de vista en el editorial denominado "500 años de Resistencia al colonialismo", señalando que "la resistencia anticolonial de los pueblos originarios de América, es el rasgo más notable de la historia americana desde la invasión española, del siglo XVI y lo es más aún en la conquista iniciada en aquel tiempo" (*Ibíd.*: 2). La idea principal que expresaron consistía en entender que la violencia

42 La autora criticó, además, dos posiciones opuestas que fueron asumidas en esa oportunidad: la postura que exaltaba el mestizaje en los Andes con la premisa que "todos somos mestizos" y otra que sostenía que el mestizaje se inició con la conquista; por tanto, hasta las poblaciones originarios podían ser calificadas como mestizas. Barragán advierte sobre el peligro de usar el concepto de mestizaje como "un enorme paraguas donde muchos pueden guarecerse cómodamente". Y 1992 parece marcar nuevamente la franca proclamación de esta construcción ideológica del mestizaje (*Presencia*, 11.10.1992: 6). Ese mismo año, Rossana Barragán publicó otros artículos sobre el mestizaje, por ejemplo: "De la realidad intersticial a la imagen nacional: el mestizaje y los 500 años" en la revista *Autodeterminación* publicada en octubre de 1992.

finalmente se expresa en la diferencia entre "lo indio" y "lo no indio" y es la fuente del enfrentamiento, aunque también puede ser la base para convivencia pluricultural: "La mejor opción para construir una sociedad fuerte y justa, es admitiendo 'lo indio' y 'lo boliviano' de una manera institucionalizada, tanto en lo social como en político". El estudiante Eduardo García, en un artículo titulado "Los otros conquistadores", repensó sobre su propia existencia preguntándose:

> ... ¿dónde me ubico en el debate sobre el V Centenario? Mi miro al espejo que refleja una tez clara, ojos claros, la estatura no común; en sí reflejo sangre europea, pero no soy hispanófilo y mucho menos conquistador. En el espejo inmaterial de la conciencia me veo practicando ritos por la Pachamama, atraído a la meditación por las apachetas, develando y desarrollando un profundo sentimiento andino. ¿Soy conquistador? ¿Soy conquistado? Creo que en mi ser hay un poco de ambos: llevo en mí la sangre de vencedor y vencido aunque no pocas veces logro precisar cuál es cual, pues ambos ancestros son vencedores y vencidos (*Ibíd.*: 7).

El entonces director de la Carrera de Historia, Leonardo Soruco, en el artículo "El encuentro de dos mundos o mareando la perdiz", reflexionó sobre el uso de los conceptos de la conquista y el encuentro de dos mundos, porque según él,

> ...usar esta palabra, revela un deseo de ocultar que hubo conquistados y conquistadores..., quizá por un romántico deseo de ocultar algo para hacerse simpático o quizá para evitar reconocer culpas y la responsabilidad consecuente, o bien para obtener nuevas ventajas políticas e económicas (*Ibíd.*: 3).

A su vez, Iván Jiménez Chávez señaló que lo colonial consiste en la existencia de una conciencia colonial depredadora y la identificación de Bolivia como país minero que surgió precisamente en la época colonial. Entre los autores que formaban parte de este elenco *sui géneris* se encontraban el profesor de la Carrera de Literatura, Guillermo Mariaca, con una reflexión sobre la literatura colonial y escritura colonial "puesto que cuando escribimos estamos representándonos a nosotros mismos, estamos recordando la memoria colonial que hemos olvidado... a pesar del propio carácter colonial de la escritura, gracias a ella podemos leernos" *(Ibíd.*: 4) Asimismo, Esteban Paredes

investigador del Centro Andino de Investigación y Desarrollo, dio su visión sobre el tema de Pachacuti como 500 años de un modelo lógico alternativo (*Ibid.*: 5).

Los debates en torno a 1992 salieron del ámbito académico. El artista Mario Conde, que se inspiró en este tema, ganó el Gran Premio del Salón Pedro Domingo Murillo por el cuadro "El teatro de los descubridores" y obtuvo una mención de honor en dibujo en el concurso denominado España 90, organizado por la embajada de España. En el campo de literatura se destacaron los trabajos de Néstor Taboada Terán que escribió varios obras emblemáticas, entre ellas *El Requerimiento al rey de España* (1992) y *Doña Angélica Yupanqui, la Malinche del Imperio del Perú* (1989) editada en Barcelona, reconocida como una de las importantes novelas del Quinto Centenario de la Conquista de América[43]. En el prólogo a la primera obra, el escritor Homero Carvalho Oliva afirmaba creer en el "Jacha Uru" y declaró el 12 de Octubre de 1992 como el inicio de una nueva era "de la luz postergada durante 500 años de oscuridad".

Conclusión

La organización de la Asamblea de Nacionalidades y la idea de la toma del poder estaba estrechamente ligada con la reflexión sobre el pasado histórico para lograr la *recuperación de la memoria-conciencia colectiva*. La reescritura de la historia se concebía como la tarea principal. Las luchas del pueblo se convertían en hitos principales de esta nueva historia. Asimismo, la recuperación de la memoria colectiva de la historia del pueblo se planeaba por medio del análisis de rituales, mitos, ritos, tejidos, buscando el sustento de la teoría de la resistencia activa y latente que duró 500 años. Frente a una historia tradicional y nacionalista, se propuso la construcción de una nueva historia de los pueblos indígenas que se comprendía como un proceso de una historia interrumpida por una invasión, que selló el inicio de "una larga noche colonial". Esta

43 Los debates en torno a 1992 estimularon la creación y publicación de las novelas históricas latinoamericanos sobre personajes como Cristóbal Colón y sus viajes como *1492: vida y tiempos de tiempos de Juan Cabezón de Castílla* (1985); *Memorías del Nuevo Mundo* (1988) de Homero Aridjis, Aridjis; *Cristóbal Nonato* (1987) de Carlos Fuentes; *Las puertas del mundo* (una autobiografía hipócrita del Almirante) de Herminio Martínez (1992) y *Vigilia del Almirante* (1992), de Augusto Roa Bastos (Menton, 1993:48).

nueva historia se enmarcaría dentro de un proceso de "desclandestinización" y descolonización, conceptos que vieron luz a partir los debates en torno a la organización de la Asamblea de Nacionalidades y las discusiones sobre la manera de enfrentar la conmemoración del Quinto Centenario.

Los debates intelectuales en torno al Quinto Centenario revelaron la existencia de un fuerte interés de la sociedad boliviana por los temas históricos, sobre todo relacionados con la conquista y el pasado colonial. 1992 sacó a la luz diferentes posiciones al interior de y entre distintas corrientes políticas e ideológicas en cuanto a enfoques y perspectivas respecto al pasado. Fue un momento muy emblemático y crucial en cuanto al cambio de paradigmas dentro de los movimientos sociales lo que, a su vez, produjo una nueva interpretación y reinterpretación de la historia. En estos debates participaron también los intelectuales que no formaban parte de estas corrientes y expresaron su posición crítica respecto a las ideas que se forjaron en torno a la interpretación y re-interpretación del Quinto Centenario, calificándolas de fundamentalistas; a su vez recibieron críticas por demostrar un "colonialismo intelectual" y, más tarde, un "racismo intelectual".

Los debates también tuvieron lugar al interior del "gremio" de los historiadores que se dividieron según su posición política y académica. Esta polémica fue el fruto de importantes cambios producidos en el seno de las ciencias sociales en Bolivia, tanto dentro de las aulas universitarias como fuera de ellas, bajo la influencia de los intelectuales "aymaras, mestizxs, gringxs" (Rivera, 2016). La aparición de la revista *Avances*, el despliegue del THOA, las actividades de la FLACSO y el surgimiento de distintos grupos multidisciplinarios (historiadores, antropólogos, sociólogos) con una participación notable de historiadores que provenían en su mayoría de la Carrera de la Historia de la UMSA, revelaron un proceso de la transición de la historia tradicional hacia una nueva historia influenciada por el marxismo y la etnohistoria.

Segunda parte:

Prácticas políticas: Los debates, celebraciones y mitos

Pueblos indígenas y las reacciones frente al Quinto Centenario
Conciencia histórica y participación política

Henrry Emilio Ramos Condori

Introducción

La situación de los pueblos indígenas y de los afrodescendientes latinoamericanos[1] ha generado en el mundo globalizado de hoy una nueva perspectiva de análisis sobre su participación en el escenario político latinoamericano. Sin embargo, y a pesar de que en algunos países dicha presencia ha logrado consolidarse políticamente, aquello no ha tenido mayor incidencia sobre sus condiciones de vida.

En esa perspectiva toca recordar un acontecimiento que dio lugar a expresiones de organización y cohesión internacional de estos grupos. La conmemoración del Quinto Centenario del llamado "Descubrimiento de América" dio lugar a un debate bastante polémico acerca de la apertura del escenario político a estos grupos históricamente olvidados. No se pretende

1 No todas estas colectividades recurren al término de "pueblos indígenas". Por ejemplo, en el occidente boliviano prefieren autodenominarse "originarios" por las acepciones negativas del término "indígena" y su relación con el pasado colonial (Terceros, 2004: 23). En el Perú se eliminó los calificativos de "indio" e "indígena" desde la Reforma Agraria de 1969, por considerarse racista y discriminatorio (Chirif y García, 2011: 111). Antes de la firma del convenio 169 de la OIT, el 27 de junio 1989, organismos internacionales y estatales empleaban el término de "poblaciones indígenas" (Herrera, 2015: 122). Para el presente trabajo se usara el apelativo "pueblos indígenas" por tratarse del más generalizado.

acá presentar argumentos que puedan presentar esta celebración como factor constituyente de la entrada de los pueblos indígenas y afro-descendientes al escenario político sino, más bien, poner en consideración cuál fue su importancia en el escenario político internacional en el último cuarto del siglo XX. En la medida en que la situación de dichos grupos no ha sido ni es homogénea, el artículo señalará algunas de la particularidades que han definido a sus movimiento indígenas a través de sus manifestaciones en los países que cuentan con una importante presencia poblacional indígena y/o afrodescendiente. A partir de esa mirada, se tratar de establecer una observación acerca de cómo la celebración del Quinto Centenario se constituyó en un mecanismo de integración en el que muchos pueblos indígenas formularon sus demandas manifestando una serie de reacciones frente a dicha "festividad".

Por otra parte, la discusión sobre las demandas puestas en consideración expresan también los distintos puntos de vista que han desarrollado los grupos indígenas. En ese sentido se contraponen dos miradas: el análisis político que ha estudiado el desarrollo de los movimientos en cuestión y los estudios de carácter histórico que han tratado de exponer las continuidades y los aspectos que se demarcan claramente en los actos conmemorativos y las reacciones de los pueblos indígenas frente a estos.

La intención de este trabajo es establecer los avances y cambios que han acompañado el desarrollo de estos grupos, su posición frente al Quinto Centenario y, en gran medida, su participación en el ámbito político durante las últimas décadas del siglo XX.

1. Irrupción de los pueblos indígenas en el escenario latinoamericano

Hoy en día, la participación decidida de los pueblos indígenas se ha enmarcado en las demandas de participación política representativa; aquello fue el resultado de luchas continuas en la propuesta de mejoras para sus condiciones de vida, educación, salud, trabajo y representación política. Además, estos reclamos han estado profundamente ligados al tema de la tierra-territorio, al menos al inicio de las movilizaciones; también se ha hecho énfasis en la capacidad de autogobernarse bajo las normas y prácticas propias reguladas por sus autoridades tradicionales. Bajo ese enfoque, la lucha de los pueblos indígenas y más tarde de los grupos afrodescendientes se ha ido adaptando continuamente

al panorama político de sus países, aprovechando cualquier escenario de participación: en este caso, la ocasión fue 1992 y el Quinto Centenario.

Los primeros movimientos indígenas que iniciaron acciones políticas estuvieron muy vinculados con las demandas políticas de identidad. A partir de ellas, fue en los años 1960 que sus movilizaciones se ubicaron conjuntamente con los discursos nacionalistas de varios gobiernos latinoamericanos; de esta manera la organización de los movimientos indígenas proyectó alternativas diferentes de auto-identificación.

Entre estos primeros movimientos cabe destacar la participación de la Federación de Centros Shuar en Ecuador, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia y el movimiento katarista en Bolivia, desde donde se criticaba –casi como una demanda en común– la idea de ser identificados como campesinos. En esa perspectiva, estas organizaciones rechazaban la idea y subordinación de la colectividad indígena bajo una jerarquización clasista. Paralelamente, en la Amazonía, se comenzaron a organizar grupos indígenas que se oponían a la destrucción del medioambiente causada por actividades de explotación hidroeléctrica o por la colonización de sus tierras. A estos procesos también se sumó la creciente sindicalización de los campesinos en Centroamérica, proceso que también se vivía en varios estados latinoamericanos. Sin embargo, estas acciones fueron consideradas en su mayoría como obstáculos a la modernización por parte de los sectores gobernantes (Assies, 1999: 26).

En realidad, ¿cuál era la magnitud de estos movimientos? Hoy en día, los pueblos indígenas han alcanzado una significativa importancia demográfica pues 36,6 millones de personas pertenecientes o auto-identificadas como indígenas representarían 7% del total poblacional latinoamericano. Ello contrasta ampliamente con su limitada participación como sector político en la región (Banco Mundial, 2014: 20). Sin embargo, estas cifras no pueden expresar de manera homogénea la situación de los pueblos indígenas ya que a lo largo de los espacios que habitan, existe una gran diversidad de realidades culturales, económicas y políticas.

Por ejemplo, en las selvas amazónicas existen grupos que todavía subsisten por medio de la caza y recolección por lo que sus prioridades se encuentran más orientadas a la preservación de sus territorios de origen donde se encuentran

sus medios de subsistencia. Por otra parte, la dinámica social que han adoptado los pueblos indígenas andinos, principalmente quechuas y aymaras, denota la capacidad política de sus movilizaciones; tras la política de reforma agraria emprendida desde los años 1950, perfilaron sus demandas hacia la ocupación de espacios políticos que legitimaran y permitieran su participación en el gobierno. Por otro lado, por influencia del escenario internacional, los pueblos indígenas mesoamericanos han demostrado su capacidad para insertarse en la búsqueda de nuevas fuentes de trabajo al migrar por periodos –e incluso definitivamente– a los Estados Unidos de Norteamérica. Estas manifestaciones sociales revelan la complejidad de estrategias empleadas por los pueblos indígenas en su búsqueda por insertarse en el mundo globalizado de hoy (Barabas, 2006).

En países como Bolivia, Guatemala y una gran parte del Perú, los pueblos indígenas no solo son parte de la sociedad sino que representan la mayoría de la población; allí, sus acciones políticas demuestran la importancia que sus respectivos gobiernos fueron otorgando al tema indígena. En Ecuador se estima que la población indígena representa 30% a 40% de la población nacional y estos datos han propiciado condiciones para una mayor participación política de los pueblos indígenas, logrando constituirse hoy el movimiento indígena ecuatoriano como uno de los más influyentes y activos. Asimismo, en México y Belice, los indígenas alcanzan respectivamente a 15% y 20% de la población nacional, pero su presencia solo ha sido percibida mediante actos violentos aunque en el marco de reivindicaciones de carácter político como el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 en México.

Sin embargo, estos datos no son completamente fiables ya que una de las demandas principales más recientes de los pueblos indígenas ha estado referida a las políticas que permitan incluir su identificación como indígenas dentro del marco legal; efectivamente, en varios países, los censos de población no admitían la auto-denominación indígena en sus datos. Comenzando el siglo XXI, hasta hoy al menos 18 países admiten variables en censos de población con preguntas que los identifique como pueblos indígenas (Herrera, 2015: 134-137).

Resulta necesario tomar en cuenta el contexto en el que surgieron los movimientos indígenas. Al parecer, la década de 1970 fue fundamental para el

inicio de las primeras movilizaciones. Después de los procesos de reforma agraria se conformaron las primeras organizaciones de campesinos bajo el mismo tutelaje estatal y a partir de entonces, los pueblos indígenas encontraron una forma legal de interceder con el Estado (Degregori, 1999: 5-6). Asimismo, en estos años fue importante el impacto de la Teología de la Liberación en sectores de las izquierdas latinoamericanas[2]. Aquello abrió un espacio para que las primeras organizaciones indígenas pudieran fortalecerse.

El panorama político latinoamericano de los años 1980 permitió y, de alguna manera, impulsó dichos movimientos ya que la crisis económica de esos años exigía cambios estructurales como el ingreso al modelo neoliberal. Se vivió entonces un proceso de transición democrática que dio lugar a profundos cambios jurídico-constitucionales. En esa perspectiva, el Estado debía transformar sus relaciones con la sociedad civil y, por lo tanto, con las organizaciones indígenas que contaron con un escenario político propicio para expresar sus demandas.

De esta forma proliferaron las actividades y movilizaciones indígenas propiciadas por la liberalización política y su adhesión a organizaciones con representación legal. Por otra parte, el proceso de liberalización de la economía representó una amenaza para los pueblos indígenas ya que proponía la privatización de sus tierras (Bello, 2004: 49). Sin embargo, los movimientos no continuaron simplemente con la lucha por la defensa de sus tierras: los discursos indígenas se fueron adaptando a los contextos políticos en los que se desenvolvían, por ejemplo, en torno a la defensa del medio ambiente y a la autodeterminación de los pueblos bajo sus propias formas de gobierno.

Entonces las organizaciones acentuaron su identidad étnica como una nueva forma de lucha política, la que se desarrolló paralelamente a los procesos sociopolíticos que vivió Latinoamérica a inicios de la última década del siglo XX. Los indígenas se movilizaron no solo en defensa de sus territorios sino como actores políticos con proyección nacional y eventualmente continental.

2 Fue una corriente teológica latinoamericana que comenzó en la década de 1960 y proponía la redistribución de las riquezas entre los más pobres con base e influencia de las ideas marxistas. Su mayor empuje se dio con la Segunda Conferencia de Latinoamericana de Obispos en Medellín (Colombia) en 1968.

Hacia la última década del siglo XX, los movimientos indígenas se habían manifestado y movilizado por distintas peticiones, pero en ningún momento habían logrado cohesionarse bajo una única demanda. En esa coyuntura, la campaña "500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular" marcó una fecha de congregación para estas entidades como respuesta a la conmemoración del Quinto Centenario.

2. Rumbo a 1992 y las reacciones de los pueblos indígenas

La inclusión jurídica y política de los indígenas y afrodescendientes en sus respectivos escenarios de gobierno, gracias a instancias internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)[3] y el reconocimiento de los pueblos indígenas en varias constituciones, ya era una realidad a inicios de los años 1990. No obstante, la conmemoración del Quinto Centenario del "descubrimiento de América" fue sin duda un momento crucial e histórico. En dicha ocasión resonaron debates políticos, sociales, culturales e historiográficos. Fue el escenario en el que, bajo una consigna común, los indígenas del continente americano se movilizaron en contraposición a las celebraciones anunciadas de dicha fecha.

Veamos cómo se llegó a la misma. En 1892, los preparativos para la conmemoración del Cuarto Centenario fueron llevados a cabo en varios países latinoamericanos e incluso en los Estados Unidos de Norteamérica que declararon indistintamente la fecha del 12 de Octubre como la del "Descubrimiento de América". Los actos previstos en distintos países fueron impulsados por instancias como la Cuarta sesión del Congreso de Americanistas en 1881 o bien por la Unión Iberoamericana que se conformó en 1885 con el objetivo de estrechar las relaciones entre España, Portugal y las naciones latinoamericanas (Rodríguez, 2009: 65-67).

3 Este convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales aprobado en 1989 por la OIT afirma el derecho de los pueblos indígenas a su autogobierno, igualad, el reconocimiento de sus identidades y el deber del Estado con estos. En varios países que lo han ratificado, se ha adoptado este texto como base jurídica de los derechos indígenas. La mayor parte de los estados latinoamericanos han refrendado el convenio: en 1991, fueron México, Bolivia, Colombia; en 1993, Paraguay y Costa Rica; en 1994, Perú; en 1995, Honduras; en 1996, Guatemala; en 1998, Ecuador; en 2000, Argentina; en 2002, R. Dominicana, Brasil y Venezuela; en 2008, Chile y en 2010, Nicaragua (Herrera, 2015: 123).

Dichas celebraciones comenzaron con la llegada a la ciudad de Huelva (España) de una réplica de la Santa María, una de las embarcaciones con las que Cristóbal Colón realizó su viaje a América, el 2 de agosto de 1892, además de otras celebraciones cívicas y actos religiosos. Ya en octubre de 1892, se impulsó la permanencia de la celebración a iniciativa de algunos periodistas como el español José Alcántara Galiano quien señaló:

> Nunca, celebración más universal ha conmovido al mundo, porque nunca se ha conmemorado hecho más trascendental y culminante en la vida histórica de las criaturas humanas, (...) las fiestas colombinas, el 12 de octubre (que en lo sucesivo será nacional en España y la América), en una fiesta casi planetaria, porque dos continentes la celebran (Citado en Rodríguez, 2009: 66).

Estas manifestaciones cambiaron tras la pérdida del control español sobre sus últimas posiciones coloniales en 1898 (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) y la firma del Acuerdo de París, ese mismo año, que planteaba para España la reconsideración de su identidad como imperio ultramarino. Su interés se desplazó hacia la consolidación de una comunidad imaginada donde España ocupaba el papel de tutora moral de las ex colonias hispanoamericanas. Este hecho suscitó la construcción de la hispanidad asentada en el legado cultural español, de idioma y religión que otorgó a América la grandeza de su "raza", contraponiéndose a la amenaza anglosajona (Marcilhacy, 2013: 503) Estas ideas fueron admitidas expresándose en la denominación de esta celebración como el "Día de la Raza", en 1913, a iniciativa de Faustino Rodríguez-San Pedro, entonces presidente de la Unión Iberoamericana (Rodríguez, 2009: 67).

A partir de entonces, los estados latinoamericanos promovieron la construcción de un pasado oficial en el que el 12 de Octubre representaba una fecha de conmemoración y festejo por el "descubrimiento de América". Muchos países impulsaron políticas de blanqueamiento de sus sociedades y acogida de inmigrantes extranjeros. Y en cada celebración no faltaban festejos oficiales, escritos literarios en prensa y alusiones a la grandeza de la obra civilizatoria de Colón[4].

4 Para mayor información, consultar los artículos referidos al tema en esta misma publicación.

En ese marco, el Quinto Centenario se presentaba como la consolidación de un nuevo contexto histórico en el que los indígenas y otros sectores olvidados podrían hacer escuchar su voz.

El 9 de julio de 1984, en Santo Domingo se reunieron comisiones para analizar el cronograma de actos de conmemoración del "Quinto Centenario del Descubrimiento de América": allí, la comisión mexicana encabezada por el historiador Miguel León-Portilla propuso la realización del festejo bajo la denominación de "Encuentro de Dos Mundos". Ante esta propuesta se escucharon voces de protesta que señalaban que se intentaba negar el papel de España y Colón, pero las más contundentes denunciaron la invasión española y la muerte de millones de indígenas a partir de este suceso. Posteriormente, las comisiones de Latinoamérica, Francia, Unión Soviética, Polonia y Japón aprobaron la propuesta de celebrar el "Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos".

Por su parte, la UNESCO y varios investigadores asociados se expresaron más bien a favor de considerar que esta conmemoración era la oportunidad para analizar la influencia y el impacto recíproco del denominado "Encuentro de Dos Mundos" con mayor énfasis en la incorporación de los habitantes originarios de América. Así que se impulsó la celebración de dos programas: uno de carácter universal denominado "Encuentros en Cadena" y otro centrado en las poblaciones indígenas llamado "Amerindia 92". Historiadores como Miguel León-Portilla pudieron constatar la innegable evidencia que habían dejado los pueblos prehispánicos y, por supuesto, la visión que tenían sus descendientes sobre el referido "encuentro". Sin embargo, la idea propuesta originalmente no pretendía negar las voces indígenas; más bien expresaba la intención de considerar que sucesos históricos como el 12 de Octubre de 1492 habían contribuido a completar una imagen del mundo y podía ser considerada como una manifestación de la globalización en el siglo XV (Rodríguez, 2009: 65-69).

Bajo la premisa de la lucha contra la celebración de un suceso que no fue otra cosa sino la opresión de sus pueblos, los indígenas comenzaron a organizarse entre el 12 y el 17 de octubre de 1989 en Bogotá (Colombia) con motivo del "Encuentro latinoamericano de organizaciones campesinas e indígenas" el que, tras sesiones de fructíferas conversaciones, lanzó la "Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular". Este suceso marcó

la configuración de un movimiento de gran magnitud y articuló su lucha contra la celebración del Quinto Centenario, no obstante la conformación de un programa de reacción ante la conmemoración. Se planificó el "Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios" que se llevó a cabo del 17 al 21 de julio de 1990 en Quito (Ecuador) que fue convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y por el South and Meso American Indian Rights Center (SAIIC); asistieron delegaciones de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Argentina, Chile, Panamá, Nicaragua, Honduras, Guatemala, México, El Salvador, Cuba, Haití y República Dominicana (Burguete, 2008).

Sin embargo, en este primer encuentro se presentaron algunos problemas. Por ejemplo, se perfilaron dos líneas de pensamiento: "la popular o campesinista" y la "indianista" que se disputaron el énfasis de la campaña. Así, en la línea colombiana prevalecía la lucha política antiimperialista que tenía bastante influencia izquierdista cubana y de países del Caribe y pretendía orientar el evento desde una perspectiva más política sin poner énfasis en la resistencia de los pueblos indígenas. Por su parte, en otros países la consigna orientada a la resistencia ganó fuerza, principalmente en Ecuador y México donde el proyecto se venía trabajando al menos desde 1987. Posteriormente, las organizaciones indígenas de Colombia reestructuraron su propuesta y se adhirieron a la corriente ecuatoriana (Burguete, 2008).

Las nuevas consignas indígenas se articulaban en torno a la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas y sobre todo denunciaban los cinco siglos de dominación y explotación sufridos. La campaña dejó entonces de ser solo una instancia contextual –de protesta contra el Quinto Centenario– para ser una instancia de trabajo orientado a una articulación continental. Este nuevo suceso fue impulsado fundamentalmente por los pueblos indígenas ecuatorianos y mexicanos que incluso asumieron la responsabilidad de constituir el "Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Popular", el que debía promover la campaña entre los pueblos indígenas norteamericanos (*Ibid.*). Estos nuevos eventos se consolidaron con fuerza en octubre de 1991 cuando se celebró en Guatemala el "II Encuentro Indígena" de la Campaña "500 años". Esta nueva reunión asumió los preceptos del encuentro anterior en Quito y posibilitó la inclusión a la lucha de los afrodescendientes

americanos que también fueron víctimas del proceso destrucción iniciado por la colonización europea. Asimismo, dicho encuentro fue el escenario de apoyo a la candidatura de la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz (Ordoñez, s.f.: 128).

El sentido de las manifestaciones en contra de la conmemoración del Quinto Centenario también planteó la reacción particular de varios organismos iberoamericanos. Por ejemplo, la Asamblea Paritaria ACP-CEE reunida entre el 17 y 21 de febrero de 1992 en Santo Domingo responsabilizó a España y Europa en conjunto de la masacre de la población indígena y africana en América, demandando el resarcimiento y la restitución de los bienes usurpados. El Centro Cristiano de Barcelona exigió a las autoridades y la iglesia disculpas públicas por el genocidio indígena. El Tribunal de los Derecho Indios incluso presentó una demanda contra el Vaticano y España en el Tribunal Internacional de La Haya y numerosas organizaciones desconocieron la campaña del "Encuentro de Dos Mundos" (Pereña citado en Rodríguez, 2009: 69).

El 12 de Octubre de 1992, diversos actos oficiales fueron presididos por los presidentes Carlos Saúl Menem (Argentina), Carlos Salinas de Gortari (México), Jorge Antonio Serrano (Guatemala), Jaime Paz Zamora (Bolivia), Patricio Aylwin (Chile), Rafael Ángel Calderón (Costa Rica) y Luis Lacalle (Uruguay), que se expresaron en tonos conciliadores alegando que el Quinto Centenario constituía un momento importante en el que se debía de dejar de lado los intereses apasionados para dar paso a una reflexión sobre la identidad y la integración. Se consideraba que era el momento para que los países iberoamericanos se enfocaran en los idearios bolivarianos, esta vez con el apoyo de la Corona española, al menos desde una posición que debía mediar en la tensa situación con los distintos sectores sociales que participaban y vigilaban la conmemoración del Quinto Centenario.

El 12 de Octubre de 1992, en la ciudad de México, indígenas, indigenistas y sectores populares de la sociedad se reunieron en el Zócalo para pronunciarse en contra de la celebración mientras que indígenas tumbaron la estatua del conquistador español Diego de Mazariegos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas. Estos hechos fueron unos de los que dieron origen a la formación del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que posteriormente, el 12 de octubre de 1994, reivindicó su derecho

a la tierra. En Ecuador, miles de indígenas organizados por la CONAIE realizaron marchas. En Perú, grupos de campesinos dedicaron un minuto de silencio en la Plaza de Armas de la ciudad del Cusco en homenaje a los héroes indígenas; paralelamente, integrantes del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) tomaron las oficinas de la agencia de noticias UPI desde donde transmitieron mensajes en contra de la celebración. En Bolivia, se inauguró la Primera Asamblea de Naciones Originarias en La Paz, la sede de gobierno, y varias marchas fueron realizadas. En Colombia, grupos campesinos hicieron marchas silenciosas en señal de luto (Rodríguez, 2009: 69). En Argentina, grupos indígenas marcharon más de 700 kilómetros desde Jauja (Patagonia) hasta Buenos Aires. En Paraguay tuvo lugar una marcha indígena autodenominada "¿500 años de qué?" En Nicaragua, se reportaron bombazos. En Venezuela, un grupo disolvió el acto público de celebración. En Costa Rica fue pintarrajeada la efigie de la reina Isabel de Castilla. En California (EEUU), al menos 2.000 "chicanos"[5] marcharon en la frontera entre Tijuana (México) y San Diego (EEUU), conmemorando "500 años de resistencia de nuestra raza".

Al año, el 12 de Octubre de 1993, comunidades aymaras del altiplano chileno recordaron a sus héroes en una masiva ceremonia en la ciudad de Arica (Ordoñez, s.f.: 122). Incluso en Génova (Italia), lugar de origen de Colón, miles de pacifistas se reunieron bajo el lema "1492 – 1992: jamás más conquistas".

Posteriormente, la conmemoración del Quinto Centenario también tuvo impacto en algunas entidades políticas. Aunque el denominativo "Día de la Raza", pese a su connotación negativa y discriminatoria, se ha mantenido en la mayor parte de América Latina, hubo varios pronunciamientos en contra de esta celebración lo que demuestra la creciente importancia adquirida por los pueblos indígenas a los que se unieron los sectores afrodescendientes. En el año 2000, en Chile, el nombre de la conmemoración se modificó por el de "Día del Descubrimiento de Dos Mundos" mientras que posiciones más abiertas a la inclusión, como en Venezuela, cambiaron el nombre por "Día de la Resistencia Indígena" a iniciativa del ministro de Educación Superior, Samuel Moncada.

5 Así se denomina a aquellos estadounidenses de ascendencia mexicana. En los años 1960, jóvenes méxico-americanos tomaron ese calificativo como elementos de orgullo por su herencia mexicana. Anteriormente la sociedad norteamericana empleaba el término con contenido peyorativo y discriminatorio.

En Bolivia, por impulso gubernamental, incluso se ha llegado a denominarlo como "Día de la Descolonización"[6].

Estos nuevos calificativos pueden ser entendidos como el producto del sustancial avance de las demandas y de los logros de los sectores otrora subalternos que no solo comprenden a los indígenas sino también a otros sectores populares, y ese es el tema del siguiente acápite.

3. Los pueblos indígenas hacia el nuevo milenio

Tras la realización de diversas manifestaciones contra las celebraciones del Quinto Centenario, con más fuerza que nunca el escenario político latinoamericano se vio alterado por las demandas de los pueblos indígenas que resonaron bajo el nombre de movimientos sociales adhiriéndose a las luchas de otros sectores populares. La última década del siglo XX y los inicios del XXI fueron precisamente los momentos de mayor protagonismo y lucha de dichos actores ya que no solamente demandaban su participación política sino el reconocimiento pleno de sus particularidades y su cosmovisión.

Los principales reclamos superaron los paradigmas políticos y apuntaron hacia el reconocimiento jurídico de la diversidad: plurinacionalidad y multiculturalismo fueron los retos de esta nueva etapa a la que hacían frente los movimientos indígenas y los sectores populares. La situación política e histórica devino también en la superación de los cánones del neoliberalismo en Latinoamérica y el advenimiento de las demandas culturalistas o étnicas, pero asimismo también significó importantes experiencias para los nuevos actores del escenario político que iba gestándose. Por ello, varios gobiernos tuvieron que reconsiderar su actuar con estos grupos, movimientos, partidos y organizaciones indígenas.

Sin embargo, las transformaciones particulares de cada Estado también incidieron en las acciones de los pueblos indígenas con respecto a sus gobiernos. Mientras que unos han preferido recurrir a las demandas y la participación política, otros han apelado a la lucha y la autodeterminación de facto. Estas corrientes han dado diversos resultados que no necesariamente

6 Fue establecido en el Estado Plurinacional de Bolivia mediante DS 1005 el 12.10.2011.

han consolidado logros pero han permitido que los indígenas adquirieran experiencias importantes. De esta manera, los pueblos indígenas se han insertado paulatinamente en el espacio político de sus países, consiguiendo muchas veces sus pedidos bajo la presión de las movilizaciones, acción que ha resultado ser su estrategia de participación más común.

A continuación nos referiremos a algunos casos de participación de los pueblos indígenas latinoamericanos y sus experiencias en gobiernos. Solo nos remitiremos a aquellos países en los que se constata una importante presencia y participación de los pueblos indígenas: se trata de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. De esta manera, se podrá diferenciar los distintos caminos tomados por los movimientos indígenas.

México

A partir de una historia muy particular en la que todo un país se insertó en la búsqueda de un paradigma nacionalista, producto de la Revolución Mexicana (1910), los pueblos indígenas han tenido que vencer ese panorama reivindicando su identidad étnica. Esto ha llevado a su movimiento a mostrarse en todos los escenarios posibles para hacer visible sus demandas.

Como parte de los "contra festejos" del Quinto Centenario, los indígenas mexicanos fueron los principales impulsores de la "Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular", coadyuvando incluso a la formación de sus propio "Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Popular". Esta organización, a su vez, coordinó la formación de otros organismos a nivel regional para fortalecer la campaña de contra-celebración. Sin embargo no fueron más de una decena, algunos de ellos en la península de Yucatán, en Puebla, Morelos, Guerrero y la ciudad de México, las que posteriormente habrían apuntado a la conformación del Frente Nacional de Pueblos indígenas (FRENAPI), organismo que no duró más allá de 1992 (Burguete, 2011: 20).

Este panorama se encontraba inmerso en la complicada situación política de entonces. En 1989, el presidente Carlos Salinas de Gortari inició las discusiones de Tratado de Libre Comercio (TLC) con E.E.U.U. y Canadá. Dicha medida estuvo acompañada por la difícil implementación de medidas económicas del país. Sin embargo, Salinas previó las reacciones contrastando

su accionar con la ejecución de algunas medidas populistas. Entretanto, los pueblos indígenas mexicanos fueron beneficiados con algunos decretos como el reconocimiento del Convenio 169 de la OIT (1989) o la reforma del artículo constitucional 4 por el reconocimiento de la diversidad nacional. En 1992, se dispuso cambios en la constitución como el del artículo 27 que ponía fin al reparto agrario. Hubo gran rechazo a esta medida por parte de organizaciones indígenas y campesinas, ya que posibilitaba la privatización de sus tierras. Empero el 1 de enero de 1994 entró en ejercicio el TLC y la reacción no se hizo esperar: ese mismo día comenzó la rebelión del EZLN (Burguete, 2011: 16-18).

Entre los años 1994 y 2001, el EZLN fue el principal actor en el escenario político mexicano. Tras la entrada en vigor del TLC, los revolucionarios, a los que se sumaron campesinos e indígenas, ocuparon tierras y palacios de gobierno. La mayor parte de sus acciones se concentraron en el estado de Chiapas. Si bien este movimiento comenzó con la demanda de la anulación del tratado, estaba íntimamente ligado a la anulación del artículo constitucional 27 que fue considerado por estos actores como una traición a los logros de la Revolución Mexicana.

Pronto se organizaron diálogos entre el EZLN, el gobierno de Chiapas y el gobierno federal, desembocando en los Acuerdos de San Andrés (16 de febrero de 1996) que otorgaban tierras y trataban niveles de autogobierno regional, local y comunitario que fueron reconocidos por las organizaciones indígenas. Sin embargo, el gobierno nunca los aplicó y trabajó de forma independiente a las organizaciones. A partir de entonces, el EZLN se enfocó en exigir el cumplimiento de los acuerdos. Dada la negativa del gobierno y bajo el inminente asedio de nuevas reformas hubo, entre los meses de febrero y marzo del año 2001, una masiva movilización que reunió una vez más a grupos indígenas desde Chiapas y de trece estados que marcharon hasta la ciudad de México. Pese a la movilización, sus demandas no fueron atendidas y el EZLN cortó toda relación con el gobierno desde entonces.

Posteriormente, grupos indígenas y revolucionarios tomaron caminos separados. Sin embargo, hubo fructíferas experiencias como las autonomías de facto en el estado de Chiapas o las asambleas de pueblos indígenas en Oaxaca (Burguete, 2011: 29-36).

Guatemala

Es en este país donde la población indígena ha sufrido más el estigma de ser indígena, pese a representar la mayoría de la población. Algunas estimaciones proponen que 60% de la población sería indígena. Existen 21 grupos lingüísticos mayas, entre los cuales los principales son los kiché, además de los otros grupos xinca y garífuna de lengua propia (Plant, 1999: 74). En total, representan alrededor de 6 millones de personas.

Al comenzar la última década del siglo XX, grupos indígenas guatemaltecos tuvieron que soportar los efectos de la guerrilla que azotaba entonces al país. Algunos informes llegaron a calcular que se perdieron unas 200.000 vidas, mayormente de indígenas mayas. Sin embargo y en el contexto de aceptación que el escenario internacional ofrecía a los pueblos indígenas, estos participaron activamente en las campañas en contra del Quinto Centenario ya que, entre el 7 y el 12 de octubre de 1991, fueron anfitriones del "II Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular" realizado en Xelajú, evento que continuó con las acciones iniciadas dos años antes en Bogotá. De dicho encuentro salió el "Acuerdo de Xelajú" donde se ratificaba la lucha por la unidad, el pluriculturalismo, los derechos indígenas, la democracia y el rechazo a toda forma de colonialismo (Ordoñez, s.f.: 125-133).

Sin embargo, la pacificación de la lucha armada devino en una serie de "acuerdos de paz" entre el gobierno y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG); pero aún quedaba un largo camino hasta lograr la inclusión de un sector importante del país que estuvo condenado a la discriminación y a los más altos índices de extrema pobreza en Latinoamérica. Entre dichos acuerdos, uno de los principales fue el de 1994: el "Acuerdo sobre Identidad y Derechos Indígenas" representó un gran avance en materia política pues resaltaba la identidad étnica y el derecho a la tierra de los indígenas guatemaltecos. Si bien a través de este y otros acuerdos se viabilizó la inclusión de los pueblos indígenas en el ámbito político, no se ha avanzado mucho en el plano económico pues hasta 73% de la población indígena se encuentra viviendo con elevados índices de pobreza y 26% como extrema pobreza (Mikkelsen, 2015: 83).

Pese a ello, se inició la participación de estos pueblos en el ámbito político y gracias a los acuerdos de paz, el país ha logrado vivir experiencias electorales

normales durante los últimos años. Asimismo el tema indígena ha tomado mucha importancia para los distintos gobiernos, llegándolo a denominar el tema como "la cuestión étnica", fruto de las demandas y la actuación de organizaciones indígenas como la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya (COPMAGUA) (Soberanis, 2011: 216). Además, Guatemala ha sido uno de los primeros países en reconocer el convenio 169 de la OIT y en apoyar la declaratoria de los Derechos Indígenas de la ONU.

Ecuador

Los movimientos indígenas ecuatorianos han sido pioneros en materia de demandas sociales durante los últimos años. Como muchos de sus similares, fueron consolidando su presencia a nivel local y regional durante la década de 1980, muchas veces bajo tutelaje estatal. En 1986 se conformó su principal ente organizador: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Bajo la dirección de la CONAIE, los indígenas ecuatorianos fueron conocidos internacionalmente gracias a la movilización que se inició en junio de 1990 con del denominativo de "Primer Levantamiento Indígena Nacional", la primera movilización en su género en la historia del país. Los indígenas recordaron a todos los ecuatorianos que estaban más presentes que nunca y que tenían derecho a expresar su forma de ver el mundo y exigir su reconocimiento como importante actor político.

Durante ese episodio en el que la población indígena se movilizó de manera conjunta y a gran escala, uno de los principales reclamos se refería a la ciudadanía homogeneizadora impuesta por el Estado, por lo que se demandaba principalmente el reconocimiento de la plurinacionalidad (Pajuelo, 2007: 43). Las manifestaciones que hubo a lo largo de todo el país paralizaron buena parte de sus territorios interandinos, obstruyendo la comunicación entre la sierra y la costa. No solo lograron el respaldo del mundo académico sino también de la gente común[7].

7 Uno de esos casos significativos fue el de Alberto Taxo, indígena médico que, en un discurso de hora y media en una población cercana a Quito, recriminó contra la corrupción y el maltrato de las autoridades locales. Tras ello, consiguió hacer firmar un compromiso en el que se señalaba el respeto a los derechos indígenas. El hecho se conocería como el "juicio indígena de Lacatunga" (Pajuelo, 2007: 44).

En los años posteriores, el movimiento indígena ecuatoriano aprovechó otros eventos históricos como el Quinto Centenario en el que se perfiló como uno de los principales promotores de la campaña de "contra celebración" dándole proyección continental. Paralelamente, organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana realizaron movilizaciones demandando tierras al Estado.

Entre 1994 y 1997 se prosiguió con la demanda de plurinacionalidad, proponiendo una reformulación a la carta magna. Sin embargo, el gobierno nunca atendió lo reclamos de forma directa y prefirió dar soluciones provisionales, al estilo de su política oficial. Otros actores incluso afirmaron que los indígenas buscaban la división del país. En las elecciones de 1996, los indígenas participaron con el Movimiento Pachacutik pero el ganador fue Abdalá Bucaram[8].

Las elecciones posteriores de 1998 sumieron a Ecuador en una profunda crisis económica de la que emergió el mandatario Jamil Mahuad. El nuevo presidente promovió una estrategia de congelamiento bancario y la implantación de la dolarización contra la cual los movimientos populares hicieron frente. La CONAIE organizó movilizaciones entre marzo y julio de 1999. En ese camino acaecieron los hechos del 21 de enero de 2000, producto del anuncio gubernamental de retirar el subsidio a los combustibles. En cuestión de horas la capital se vio ocupada por millones de indígenas que tumbaron el gobierno de Mahuad, proponiendo entregar el poder a un triunvirato compuesto por el general Carlos Mendoza, el magistrado Carlos Solórzano y el líder indígena Antonio Vargas. Sin embargo, en la madrugada del día siguiente, los militares dieron paso atrás y resolvieron entregar el mando al vicepresidente Gustavo Novoa. Traicionados, los indígenas se retiraron. No obstante se dejó constancia de la importante capacidad de movilización de los pueblos indígenas. El hecho es uno de los sucesos históricos más trascendentales en la historia de Ecuador.

En el año 2002, los indígenas formaron parte del gobierno de Lucio Gutiérrez, pero su continua demanda de plurinacionalidad terminó por romper la alianza. Debilitado el movimiento indígena por las derrotas políticas,

8 Originalmente populista, el gobierno de Bucaram adoptó reformas neoliberales por lo que los sectores populares e indígenas lo obligaron a dejar el poder en febrero de 1997.

escándalos en funciones de gobierno y principalmente por el distanciamiento de las bases con la CONAIE y el Movimiento Pachacutik, se retiró del escenario político, pese a su capacidad de convocatoria. Aquello demuestra su importancia pero al mismo tiempo las limitaciones de su política:

> ...es evidente que la principal organización indígena sufre la insuficiencia de un proyecto político, cuyo eje central es la construcción de un Estado Plurinacional; (...) no construye un bloque de alianzas fuertes con otros sectores de los explotados-excluidos... (Hidalgo, 2004: 344).

Perú

En el ámbito mundial, Perú es un país caracterizado por su cultura indígena. Sin embargo, su movimiento indígena ha recorrido un camino distinto al de otros países.

Efectivamente, a diferencia de sus vecinos latinoamericanos, los grupos indígenas peruanos no realizaron grandes movilizaciones en torno a sus demandas aunque aquello no ha impedido que a fines del siglo XX e inicios del XXI se convirtieran en un tema central en las políticas estatales. Ya en la Constitución Política del Estado de 1920, el gobierno reconocía la propiedad de las tierras comunales a los pueblos indígenas y durante la segunda mitad del siglo XX, mientras sus vecinos enfrentaban el reto de las reformas agrarias, el Estado peruano no reaccionó bruscamente ante la toma de tierras; más bien impulsó las políticas de ciudadanización tutelar (Degregori, 1999: 10).

En los años 1980, el gobierno estaba más preocupado por combatir a la guerrilla organizada por el grupo extremista Sendero Luminoso. Fue aquel enfrentamiento entre el grupo armado y el Estado lo que impactó en comunidades amazónicas indígenas peruanas como los asháninka. Estos enfrentamientos, según las investigaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, habrían dejado un saldo de 70.000 muertes concentrados en las zonas más pobres del país (Pajuelo, 2007: 102-103). Muchos arguyen que fue uno de los episodios más violentos de la historia reciente peruana.

Comenzando los años 1990, el político de origen japonés Alberto Fujimori llegó al poder e inició una reestructuración económica profunda. Su triunfo electoral manifestaba la voluntad del electorado que prefería apoyar al "chino"

apodo dado a Fujimori– antes que al contendiente oligarca Mario Vargas Llosa. El gobierno de Fujimori cayó en un autoritarismo marcado pero seguía contando con un importante apoyo popular conformado por la creciente masa de migrantes que llegaba a las ciudades, en particular a Lima, y que iban conformando una nueva identidad que, sin estar desarraigada de sus tradiciones, se apropiaba de las características del poblador urbano (Degregori, 1999: 15).

Al inicio del nuevo siglo, la corrupción y el autoritarismo del fujimorismo encontraron una oposición muy definida en la imagen de Alejandro Toledo. El nuevo candidato emulaba la imagen del cholo triunfador y durante su campaña y gobierno, hizo un uso abierto de la simbología y las tradiciones indígenas, lo que le dio un importante apoyo del electorado. Además, su esposa la antropóloga Eliane Karp estuvo detrás del uso de los símbolos y rituales que denotaban el uso de las tradiciones indígenas. Tras llegar al gobierno, la primera dama encabezo y presidio la organización de instituciones como la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), dependiente de la presidencia del Consejo de Ministros, pero hubo varios conflictos de poder entre organizaciones indígenas amazónicas y andinas en el manejo de esta institución[9] (Pajuelo, 2007: 109-18). Estas estrategias políticas se han mantenido, pero también han impulsado una campaña de re-identificación cultural, turística y social del país.

Bolivia

En Bolivia la población indígena tiene una presencia significativa dentro del total poblacional. Según el último censo (2012), 4.115.226 personas llegaron a identificarse como indígenas (Banco Mundial, 2014: 22). La participación

9 Entre 2001 y 2004, organismos como la Conferencia de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), afectados por las luchas internas y la desconfianza de otros organismos que la conformaban como la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESP), Confederación Campesina del Perú (CCP), Confederación Nacional Agraria (CNA), Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Peruana (CONAP) y organizaciones indianistas del sur peruano, intento monopolizar el manejo del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos indígenas y Afroperuanos (PDPIA), proyecto impulsado por la CONAPA. La mala administración de dicho plan de ayuda económica trajo serios problemas al gobierno de Toledo, más aun cuando su esposa estuvo a cargo de implementarlo.

de las organizaciones indígenas en el escenario político nacional ha sido muy relevante durante las últimas décadas.

En concordancia con el escenario internacional, ya antes de 1992 se evidenciaban las actividades de organizaciones indígenas. Tras el retorno a la democracia en 1982, la firma del convenio 169 de la OIT (1991) y la actitud más abierta del Estado, existía un escenario perfecto para hacer exigir el cumplimiento de los derechos indígenas.

En Bolivia fueron tres las líneas de acción que encarnaban las organizaciones indígenas: las nacientes organizaciones de tierras bajas[10], el katarismo[11] y los sindicatos cocaleros del Chapare cochabambino (Albó, 2011: 142).

Gracias al respaldo de organizaciones no gubernamentales como Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB), en 1979 se propició el encuentro de representantes indígenas del departamento de Santa Cruz –guarayos, ava guaraníes, chiquitanos, ayoreos e isoseños– impulsado por Bonifacio Barrientos, el *mburuvicha guasu* (capitán grande) de los isoseños. De dicho encuentro se articuló en 1982 la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) que hasta hoy es el ente matriz de las organizaciones indígenas de tierras bajas. Poco más tarde, paralelamente aparecieron la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) en el Chaco, y la Central de Cabildos Indígenas Mojeños en 1987 en el Beni. En 1989 se organizó el primer congreso de pueblos indígenas benianos que acordaron la formación de la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB). Esta organización y la APG demandaron al Estado atender cuestiones respecto a la protección de sus territorios, autoridades, costumbres y educación. Estos temas fueron reunidos en el "Proyecto de Ley Indígena" que visibilizaría estas organizaciones en el ámbito nacional (Lema, 2016: 145-7).

El momento de mayor auge de sus movilizaciones se dio en 1990 con la llamada "Marcha por el Territorio y la Dignidad". Partiendo el 15 de agosto de Trinidad, los indígenas de tierras bajas arribaron a La Paz el 16 de septiembre,

10 Las tierras bajas comprenden tres grandes regiones: la Amazonía (con los departamentos de Pando, Beni, en norte de La Paz y de Cochabamba); el Oriente (gran parte del departamento de Santa Cruz) y el Chaco (con partes de los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija).

11 Véase el artículo de Marina Ari en esta publicación.

donde fueron recibidos como héroes por los paceños, tras vencer las dificultades geografías y climáticas. La movilización se produjo por el conflicto que los indígenas tuvieron con ganaderos y madereros en defensa de sus territorios, por lo que en La Paz lograron obtener del entonces presidente Jaime Paz Zamora los primeros decretos en reconocimiento de territorios indígenas: Territorio Indígena Sirionó, D.S. 22609; Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), D.S. 22010 y Territorio Indígena Multiétnico y Territorio Indígena Chimán, D.S. 22611, todos promulgados el 24 de septiembre de ese año (Terceros, 2004: 27-28).

Un año después, el 11 de diciembre de 1991, el Estado boliviano ratificó el Convenio 169 de la OIT, implicando la implementación de medidas públicas en favor de los pueblos indígenas por aquellos estados que reconozcan el convenio (Herrera, 2015: 122). En 1994, el artículo primero de la Constitución Política del Estado declaraba que Bolivia era un país multiétnico y pluricultural. En el artículo 171 se reconocía, garantizaba y protegía los derechos de los indígenas. Asimismo, Víctor Hugo Cárdenas, cabecilla de la facción moderada del katarismo, fungió como vicepresidente de Bolivia entre 1993 y 1997. La legislación fue renovada con la aprobación de leyes como la del Medio Ambiente, de Participación Popular, Forestal, del Instituto Nacional de Reforma Agraria, etc. Sin embargo, estas medidas fueron minimizadas por disposiciones de los gobiernos posteriores (Terceros, 2004: 30-34).

Otras organizaciones que se rearticularon conformaron en 1997 la Coordinadora de Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ) y constituyen hoy una de las vertientes más visibles de las organizaciones de pueblos originarios de occidente del país. Al principio estaban muy distantes de su similar campesina (CSUTCB), pero hoy ambas se encuentran enmarcadas en las luchas de los sectores que representan (Albó, 2011: 142).

Posteriormente los pueblos indígenas de tierras bajas prosiguieron en la demanda de espacios de representación e intervención política, sobresaliendo en el año 2002 una de sus marchas denominada "Por la Asamblea Constituyente y la Soberanía Popular, el territorio y los recursos naturales" que aglutinó también a las organizaciones que conformaban la CONAMAQ.

En el siglo XXI, Bolivia ha sido un referente internacional en materia de manejo gubernamental a la cabeza de indígenas. Evo Morales –líder de las

federaciones de campesinos productores de coca o cocaleros– es el primer presidente indígena boliviano que llegó al poder en 2006, lo que representó un logro de las luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas bolivianos. En 2009, tras la realización de una asamblea constituyente, se aprobó la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Hoy es considerada una de las cartas magnas más audaces en materia de inserción igualitaria de los pueblos indígenas (Albó, 2011: 146).

En otros países con importante presencia indígena también se han desarrollado ricas experiencias en materia de participación política, social y económica: las movilizaciones de los campesinos sin tierra en el Brasil, los territorios de resguardo indígena en Colombia, la activa organización de los pueblos mapuche en Chile, etc. Sin embargo y a pesar de los grandes avances que se ha logrado consolidar en beneficio de estas poblaciones, hoy en día los indígenas latinoamericanos siguen siendo el sector más aquejado por la pobreza. Aunque es evidente crecimiento económico de las últimas décadas, Latinoamérica es la región más desigual del mundo donde se sienten con fuerza los efectos negativos de la globalización, la depredación de recursos naturales, el calentamiento global, la contaminación y la violación de los derechos indígenas (Banco Mundial, 2014: 54-55).

Conclusiones

Al finalizar el siglo XX, el mundo estaba cambiando y nuevos actores irrumpieron en todos los escenarios. América Latina no estuvo al margen de estas trasformaciones que ya no se limitaron a los tradicionales juegos políticos y luchas de izquierda o derecha, liberales o conservadores, capitalistas o comunistas, etc. Fue a través de las luchas populares que surgieron los movimientos sociales donde se destacaron aquellos a los que la historia no solo había olvidado sino que intencionalmente había excluido de la historia oficial: los pueblos indígenas.

Ya desde mediados del siglo XX, los gobiernos latinoamericanos tuvieron que hacer frente a una cuestión ineludible: la deuda con los herederos de las tierras en las que se erigieron los estados republicanos en el siglo XIX. Los pueblos indígenas ingresaron en el escenario político de distintas formas, unos arraigados a sus formas tradicionales de vida y otros insertados en las urbes

bajo políticas tutelares de ciudadanización. Las primeras organizaciones se conformaron inicialmente en el marco de las reformas agrarias impulsadas por los gobiernos, a través de las organizaciones campesinas.

Posteriormente surgió un escenario histórico perfecto para que sus demandas fueran más visibles: la celebración del Quinto Centenario del descubrimiento de América. Si bien en el ámbito académico, aquello tuvo sus propias repercusiones expresadas en los intensos debates entre intelectuales y diplomáticos, los pueblos indígenas deseaban también hacer escuchar sus propias voces sin intermediarios o ideologías. Ese proyecto se plasmó en la "Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular" a la que más tarde se unirían los pueblos afro-descendientes. Era el momento de actuar como vanguardia de los "movimientos sociales" encabezados por los indígenas, logrando por primera vez una proyección continental. La campaña pronto tuvo mucho apoyo de los pueblos indígenas y del 12 al 17 de octubre de 1989 sesionó el "I Encuentro latinoamericano de organizaciones campesinas e indígenas" donde se originaron los lineamentos oficiales de las acciones en contra de la celebración del Quinto Centenario.

Los resultados de varios encuentros dieron lugar a muchas declaraciones y pronunciamientos en contra de esta celebración. A medida que llegaba 1992, se organizaron muchos más eventos en repudio de la misma, lo que provocó que el movimiento se ganara enemigos pues diplomáticos y algunos intelectuales se negaban a aceptar las consecuencias de lo que los indígenas denominaban invasión y genocidio.

Pese a estas declaraciones, en muchos países se conformaron comités que impulsaron las celebraciones que incluso fueron presididas por los mandatarios de Estado que llamaban a la reconciliación intentando ocultar el peso histórico de lo que significó "el descubrimiento de América". El 12 de Octubre de 1992, los pueblos indígenas hicieron visible su malestar mediante marchas, minutos de silencio, tomas de espacios públicos y demás movilizaciones pacíficas y algunas violentas. Llegó el momento para que los indígenas fueran reconocidos o -como decía un día una pancarta en el Zócalo, en la ciudad de México- ser "bienvenidos a la historia" (citado en Burguete, 2011: 20).

Después de la gran contra-celebración del Quinto Centenario, en todos los países latinoamericanos quedó claro que la situación era propicia para que

los movimientos indígenas plantearan sus demandas en los escenarios políticos nacionales. Nunca más serían relegados al olvido, porque como nunca el mundo había puesto sus ojos en ellos a través de distintas estrategias. Los indígenas latinoamericanos hicieron sentir su presencia, unos exigiendo el derecho a la tierra, otros buscando hacer reconocer su identidad, pero todos enfocados en el reconocimiento de la plurinacionalidad. Posteriormente, las demandas se concentraron en aspectos tales como autonomía indígena, representación política, salud y educación.

Hoy, las luchas se han orientado a la defensa ancestral de sus territorios de la presión e intereses de las grandes empresas transnacionales, empresas estatales, intereses privados, etc. Las actividades de dichas entidades van depredando los recursos naturales sin considerar los efectos para estas poblaciones. Aquello ya no es solo una lucha de los pueblos indígenas sino el reto global por la preservación del medioambiente. El calentamiento global, la contaminación y los efectos de los deshielos polares han colocado los reclamos indígenas como temas prioritarios en la agenda mundial, ubicándolos como vanguardia en materia de lucha por la preservación del más fundamental de los derechos humanos: la vida.

1992: 500 años sin la voz india

Marina Ari

El día de la rebelión anunciada

Hubo un levantamiento indio en Bolivia que tenía fecha y hasta hora de inicio establecidas y cuyas consecuencias iban a ser terribles; hubo una rebelión temida que fue anunciada y preparada por décadas; el día señalado, miles y miles de aymaras, quechuas, urus y otros originarios de las naciones ancestrales llegaron a las ciudades por comunidades, con sus pututus, sus chicotes, sus aguayos y ponchos, sus *wiphalas* y su coca y marcharon con fuerza y decisión, vivando a Tupac Katari y maldiciendo la opresión de los quinientos años, mientras mestizos y blancoides los miraban detrás de sus ventanas, ocultos en sus casas, esperando lo peor. Pero al final del día, la anunciada rebelión se adormeció hasta quedar tan sólo en la dispersión y un extraño presagio de cambios futuros. Ese día fue el 12 de Octubre de 1992.

Para comprender el sorpresivo aborto del levantamiento anunciado haré un análisis de la significancia y repercusiones de la rememoración del arribo colonial español a Bolivia en la mirada india[1] (principalmente aymara, quechua y uru)[2] puesto que los movimientos originarios –cuyas posiciones, ideas y

---

1 El término "indio" es muy criticado debido a que proviene del error de europeos que pensaban que habían llegado a la India, sin embargo, esta denominación ha merecido que diferentes líderes aymaras, quechuas y urus proclamen: "ya que como 'indios' nos han oprimido, como 'indios' nos liberaremos", incorporando este erróneo denominativo que tiene tantas connotaciones de odio racial hacia la lucha libertaria.

2 Debido a que en 1992 ya se había formado una fuerte intelectualidad aymara, quechua y uru que expresaba, en escritos clandestinos y en algunos medios del criollaje boliviano, el programa ideológico, político, la visión de las nacionalidades indias y sus proyecciones, hoy

objetivos habían sido excluidos de los espacios de difusión social en Bolivia- fueron fortaleciendo sus organizaciones y su consistencia como naciones indias para hacer conocer sus principios y entre ellos su posición frente a los "500 años". Este posicionamiento frente a lo que los pueblos indios han llamado "invasión" ha sido fundamental en las luchas de liberación india y es parte de su ideario y su estrategia nacionalista; además, es posible encontrar esta historia subterránea debido a que la voz indígena logró proyectarse en los años 1990 para hacer conocer su postura. Así que esta parte del trabajo sobre el Quinto Centenario dedica sus esfuerzos e interés comprometido a escuchar el clamor indio.

Foto 1

Concentración mayoritariamente indígena urbana y rural en la plaza de San Francisco (La Paz) para recordar los 500 años de invasión hispana



Fuente: *Presencia*, 13.10.1992

Es fascinante descubrir que en la década de 1990, cuando se recordaron los 500 años del arribo español, el discurso indio trascendió por fin a la

es posible conocerlos. Por otra parte, la posición de los pueblos originarios de las tierras bajas bolivianas frente a los 500 años de colonialismo merece otro estudio específico.

sociedad boliviana a través de los medios masivos de comunicación y no sólo los clandestinos y subterráneos, comunitarios y voz a oído que generalmente se usaban; los discursos indios se visibilizaron e incluso mostraron su complejidad y riqueza. Para comprender cómo y porqué se dio este paso, es necesario considerar la génesis de la organización indígena. Es por eso que en una primera parte, analizamos la evolución organizativa política del indianismo y el katarismo y mostramos el surgimiento de una fuerte intelectualidad y activismo político y social; asimismo analizamos el momento político indianista katarista que se vivía en los años 1990; planteamos además que el faccionalismo de los partidos y agrupaciones originarias los llevó a una crisis que tuvo como una coyuntura crítica a un 12 de Octubre de 1992 convertido en una serie de actos meramente simbólicos.

En un segundo punto, trabajo en la génesis de la mirada india hacia la relación colonial y en las concepciones que se desarrollaron acerca del carácter del arribo español al territorio qullasuyano y los documentos que se emitieron para el Quinto Centenario por parte de los intelectuales indios y que –en contraste con aquellos emitidos por los intelectuales bolivianos criollos y mestizos– todavía eran escasos pero importantes para el análisis.

La tercera parte está dedicada a dos antecedentes muy importantes previos a la conmemoración de los 500 años: la visita a Bolivia del rey de España Juan Carlos I en compañía de la reina Sofía, del 20 al 23 de mayo de 1987 durante la presidencia de Víctor Paz Estenssoro y que, en contradicción con la ola de fascinación en su recibimiento, fue objeto de reflexión y protesta por parte de indianistas y kataristas. El otro antecedente fue la llegada del Papa Juan Pablo II a Bolivia el 9 de mayo de 1988 y sus visitas a Oruro el 11 de mayo, Sucre el 12 de mayo y Trinidad el 13 de mayo. La conmemoración india del Quinto Centenario es el punto central de la evaluación india sobre el encuentro con España y mediante el análisis de antecedentes puede explicarse de mejor manera porqué no acabó en una revolución. Aunque me centro en la posición india, es interesante consignar –en comparación– la reacción del criollaje boliviano[3] que no fue uniforme y su interrelación y contradicción con

3 El criollaje boliviano se constituye, desde la invasión española, en el fragmento de poder de un régimen social estratificado y racista; "la República, dominada por las élites mestizo-criollas, ha construido, reconstruido, reinventado y adaptado a los tiempos, formas y

la perspectiva originaria; también rescato el apoyo y solidaridad de algunos sectores.

Finalmente, analizo los discursos y contra-discursos icónicos y simbólicos que los movimientos indianistas lanzaron en esta conmemoración y que incluyen pancartas, dibujos, tapas de manifiestos y su contraste con dibujos, anuncios y otros elementos icónicos del criollaje. También incorporo el análisis de diversas manifestaciones corporales y de acción directa emitidas por sectores indígenas, planteando que en la recordación de los 500 años acudieron diferentes espíritus indios ancestrales y milenaristas.

Katari en la unificación y nuevo desmembramiento de su cuerpo

Las noticias más remotas de rebelión india en Bolivia contra los españoles se sitúan posiblemente en las confrontaciones lideradas por Manco Inca quien hizo tratos de rebelión con mallkus del Qullasuyu

> habiéndose pasado algunos días que Almagro era partido, el Inca secretamente mandó llamar a muchos de los señores naturales de las provincias de Condesuyo, Collasuyo, Chinchaysuyo, los cuales disimuladamente vinieron a su llamado y se hicieron grandes fiestas entre ellos y los orejones (Sáenz de Santa María, 1974: 45).

Pero la base fundamental de la ideología indianista y katarista es el levantamiento dirigido por la pareja de líderes aymaras, Tupac Katari y Bartolina Sisa, producido a fines del siglo XVIII (1781) cuando en la confrontación con la dominación española cercaron a la ciudad de La Paz en dos oportunidades; el primer cerco duró tres meses y en el segundo, se intentó quemar y luego inundar la ciudad, llevando a la desesperación a la población española y criolla en la ciudad, obligándola –en su hambruna– a comerse a caballos, asnos, perros, gatos y hasta hacer hervir correas y cueros para beberse la sopa[4]. Este intento fue cruelmente castigado. La imagen de Tupac Katari de espaldas en el centro

proyectos de exterminio cultural, explotación económica y exclusión política de los pueblos indios…" (Cabezas, 2005: 3).

4 La historiadora María Eugenia del Valle Siles (1990) menciona los datos del tesorero de las Cajas Reales Miguel Antonio de Llano acerca de la mortandad en la ciudad de La Paz durante el cerco que alcanzó a 14 o 15 mil fallecidos.

de la plaza del pueblo de Peñas, con la lengua sostenida por una tenaza y luego cortada, sus extremidades atadas con cinchas a cuatro caballos, ha pervivido en el simbolismo de liberación india en Bolivia:

> Los miembros (…) se alargaron y un gemido gangoso salió de su garganta (...) los caballos fueron picados hasta que desgarraron su piel, rompieron sus músculos, y saltaron los huesos de los cóndilos dejando las carnes sangradas y despedazadas. Los jinetes hicieron sus cabriolas trayendo y llevando un brazo o una pierna embadurnada de sangre y tierra, mientras el caudillos con sus ojos saltados de dolor, contemplaba a las bestias que arrastraban sus partes (Loayza Portocarrero, 2014: 239).

Aquellas imágenes permanecerían vivas en el recuerdo transmitido de generación en generación y sobre todo en cada masacre cometida contra las comunidades. En cuanto a la llegada de la República, se asemejaría un simple relevo de opresores. Es por eso que diferentes sublevaciones y movimientos de resistencia, pero también de defensa legal de tierras, cultura, derechos y religiosidad y hasta de negociación fueron permanentes en la historia india en Bolivia. En este contexto, el indianismo se fue forjando

> como una reflexión y una acción política e ideológica, fue creado y originado desde el punto de vista 'indio' (…) el indianismo está expresado por el propio "indio" por ser protagonista de su lucha contra la dominación colonial y republicana que remonta más allá de la época de Tupac Katari … (Choque Canqui, 2014: 327).

Veremos posteriormente que la figura sisa-katarista fue reproducida en imágenes, discursos y documentos que la dirigencia india difundió en la recordación de la llegada hispana al Qullasuyu.

Además de la modalidad de insurrección, se plantearon también otras formas de resistencia: la legal en manos de los caciques apoderados, la educacional por medio de los alcaldes escolares y la espiritual con los caciques espirituales; esta última (que se liga con corrientes mesiánicas) ha sido estudiada por historiadores indios[5] y no indios; esta base nos es útil para afirmar que existen simbolismos y ritos andinos como una particularidad milenarista que se repite

5 Como Roberto Choque Canqui, Esteban Ticona, Waskar Ari, y el Taller de Historia Oral Andina.

a lo largo de la constitución del movimiento indianista katarista durante el siglo XX y que se manifestará muy fuertemente en ceremonias espirituales de la recordación de los quinientos años.

En el contexto de una época más cercana se puede situar otro hito del proceso indio de constitución de un pensamiento y políticas propias en Bolivia desde los años 1940 cuando, por impulso de indigenistas como el presidente Gualberto Villarroel y su equipo –entre los que destaca el intelectual y periodista Roberto Hinojosa[6]–, se realizó el I Congreso Indigenal[7] en la ciudad de La Paz, el 10 de mayo de 1945[8]. La proclama de Hinojosa en la revolución en Villazón (Potosí) es un antecedente muy interesante del I Congreso Indigenal (1930) puesto que convocó con las palabras siguientes: "¡A Tiahuanacu, para desfilar triunfantes delante de la Puerta del Sol, como las legiones de nuestros antepasados, en los días gloriosos del Gran Wiracocha!... ¡Y, a La Paz, a implantar la primera República Democrática de América!" (Lora, 1970: 156)

Un punto destacable en la historia india del Bolivia fue la revolución nacionalista de 1952 que tuvo, por sobre sus errores, el mérito de resaltar la grandiosidad de una cultura que se originó en Tiwanaku. Sin embargo, en el seno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y en otros partidos nacionalistas de derecha o izquierda se cobijaban profundos racismos y exclusiones. Además, el planteamiento del MNR de homogenización de Bolivia se hizo a través de la propuesta de mestización: no en vano el indio pasó a llamarse "campesino", planteando una categoría laboral por sobre la nacional indianista, la étnica y la racial. La voluntad más clara de poder se planteó con la reinstauración efímera de la República Aymara del Tawantinsuyu en

6 Roberto Hinojosa fue un importante indigenista que, durante su exilio en México, colaboró con la propaganda de Lázaro Cárdenas y protagonizó un levantamiento en Villazón en el cual emitió un pronunciamiento indigenista. Hinojosa postulaba, entre otros conceptos progresistas, que el indigenismo debía ser una parte integral de la ideología revolucionaria latinoamericana.

7 El activista y periodista aymara Zenobio Quispe afirma que la organización india del Primer Congreso Nacional Indigenal fue antecedida por dos congresos regionales realizados en Sucre: "Los años 1941 y 1943, en la ciudad de Sucre (...) se realizaron dos congresos indígenas de los ayllus y markas quechuas y aymaras, al que asistió el conocidísimo cacique Santos Marca Tola, de Pacajes" (Quispe, 2008: 2).

8 Este hecho era imperdonable para el mestizaje boliviano; su horrible venganza fue el linchamiento del presidente Villarroel y sus colaboradores el 21 de julio de 1946.

Puerto Acosta, al norte del lago Titicaca, por parte del líder aymara Lawreano Machaka, intento que sería apagado con la espantosa muerte del primer presidente aymara por parte de las fuerzas del Intendente de la Policía del pueblo de Escoma.

Entre los años 1960 y 1965 se estableció un Pacto Militar-Campesino durante el gobierno del general René Barrientos Ortuño como forma de sujeción y neutralización; pese a ello, en esta misma década, la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) –impulsada por teóricos y políticos del indianismo y el katarismo– decidió su participación política con candidatos, partidos políticos y sobre todo discurso propio. Cabe resaltar que en este momento los partidos de izquierda tanto comunistas, socialistas como trotskistas, intentaron absorber o someter a los "indios" a sus programas[9] pero los diferentes partidos indios escogieron diferenciarse respecto al pensamiento criollo tanto nacionalista como marxista al reconocerse como pueblos indios, plantear la reconstitución del Tawantinsuyu y, sobre todo, identificar como el enemigo principal a los sectores blancoides de criollos y mestizos, estableciendo que el problema racial les era el más cercano y urgente de resolver.

La necesidad de tener un organismo político propio hizo que el 5 de noviembre de 1960 se fundara el Partido Autóctono Nacional (PAN) por un grupo de pioneros indianistas entre los cuales estaban Constantino Lima, Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, José Ticona, Ángel Limachi, Rogelio Chuquimia, Manuel Tarqui y Felipe Flores: "De los firmantes, tres morirán posteriormente en condiciones dudosas, que dan pábulo a sospecha de asesinato: Raymundo Tambo, Ángel Limachi y Felipe Flores" (Bedregal, 2013). Constantino Lima, uno de los pioneros de la formación del indianismo, recuerda en una entrevista que le hizo Raúl Zivechi:

9 Uno de los autores sobre el tema fue Guillermo Lora quien editó en 1984 cuadernillos con los siguientes títulos: "La revolución India", "El P.O.R. y el problema campesino" en los cuales plantea, de igual forma que el último subtítulo que utiliza en sus folletos, que "La revolución proletaria liberará al indio"; asimismo propone "luchar porque todos los campesinos se organicen en sindicatos-soviets" ya que "estas organizaciones se convertirán en las expresiones más auténticas en la lucha de la conquista del poder por los explotados" (Lora, 1984: 28).

> Veinte años después de la revolución del 52 fundamos el indianismo, el 5 de noviembre de 1960. Estaba buscando gente con quien fundar un movimiento político y en esa fecha logré junto a 22 hermanos la fundación del PAN (Partido Autóctono Nacional). En ese momento todavía no teníamos una ideología. Había aymara, quechuas y guaraníes, todos los pueblos y naciones nativas. Como yo crecí en este Estado también se ha ido formando la forma de pensar. Analizamos a los partidos que había, de derecha y de izquierda, y vimos que ninguno va a solucionar el problema del indio. Vamos a ser nosotros los que vamos a arreglar nuestro problema, ese era el pensamiento (Zivechi, 2009).

Una obra fundamental en el conocimiento de la configuración del movimiento katarista es la del sociólogo Javier Hurtado, *El Katarismo* (1988) que muestra que fue iniciado por el Movimiento "15 de Noviembre" constituido por Raymundo Tambo, Júan Rosendo Condori, Clemente Ramos, Antonio Quispe Mamani, Constantino Lima, Justo Canariri (Oruro), Claudio Payvi, Irineo Apaza y Crispín Quispe. Llevaba el nombre de "15 de noviembre" recordando la fecha en que Tupac Katari, el principal héroe aymara, fue descuartizado en el pueblo de Peñas en 1781:

> ...este movimiento funcionaba como una especie de secta secreta dedicada al estudio y discusión del propio pasado. Empiezan a reinterpretar la historia boliviana criolla desde la perspectiva india; redescubren las figuras de Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka; reflexionaron asimismo sobre la discriminación cotidiana que sufren en el exilio de la ciudad (Hurtado, 1988: 32).

De forma más precisa se podría hablar de una continuación de las luchas indias por parte de una nueva generación de indios que vivían en la ciudad de La Paz, pero que mantenían contacto con sus comunidades y tradiciones. Una figura central en la conformación de un pensamiento katarista indianista fue el legendario Raymundo Tambo (quien murió en marzo de 1976 en circunstancias extrañas). Tambo era originario de la provincia Aroma; nació en AyoAyo de donde era Tupac Katari; fue un líder desde sus estudios colegiales; "sus compañeros recuerdan que su principal preocupación fue ser útil a la liberación del campesinado Para ello pensaban que había dos alternativas: ingresar al Colegio Militar o matricularse en la facultad de Derecho" (*Ibíd.*:

33). Ingresó al Colegio Militar y fue expulsado por un supuesto mal estado de salud; posteriormente ingresó a la Facultad de Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz. Cabe recordar que en esos años, el acceso a la UMSA estaba restringido para los indios; sin embargo una primera tanda de aymaras decidió enfrentar al sistema de educación superior en La Paz.

La UMSA dio su primeros aportes indianistas bajo la influencia de Raymundo Tambo y Juan Rosendo Condori; a ellos se unió Constantino Lima que ingresó a la carrera de Derecho en 1968. Este grupo formó el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) destinado a enfrentarse al racismo dentro del sistema universitario. Estos líderes indios llegaron a un ambiente en el que la izquierda rechazaba violentamente el indianismo y fueron objeto de burla, desprecio y golpes. La importancia del MUJA es reflejada por María Eugenia Choque:

> El trabajo político del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) evidentemente con posición radical indianista, desde la década de 1970 fue la organización que caló hondas raíces en lo que hoy es el movimiento indígena en Bolivia; desde las aulas universitarias se interpeló al sistema de enseñanza universitario, el resurgimiento de los símbolos indígenas como la Wiphala, el año nuevo aymara (21 de junio), fiestas y ritos, fueron hechos que impulsaron la búsqueda permanente de reafirmación de la identidad (Choque, 2005: 59).

Cuando Fausto Reinaga fundó el Partido Indio Aymara Kechua (PIAK), que luego tomó el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB), Tambo se constituyó en su secretario general influyendo notoriamente en documentos del katarismo pero rompió con Reinaga por motivos desconocidos y creó una tendencia diferente. El katarismo se dividió: Constantino Lima fundó el Movimiento Indígena Tupac Katari (MITKA) y Tambo se dedicó a la vida sindical llegando a ser parte de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP).

Tambo participó también en la elaboración del Manifiesto de Tiwanaku[10] en 1971, que se constituye en un hito cardinal del katarismo. Durante el golpe

10 El Manifiesto de Tiwanaku es el documento fundamental de la indianidad de tierras altas en Bolivia. Este documento plantea los elementos esenciales del programa político katarista. "Jóvenes aymaras profesionales, universitarios y estudiantes se reunieron en el sitio prehispánico de Tiwanaku para suscribir figuras como Tupac Katari y Bartolina Sisa, consideraron que el problema central de su pueblo es la continuidad de una situación de explotación de tipo colonial…" (Iño, 2015: 88).

de Estado del coronel Hugo Banzer, entró a la clandestinidad y en 1976, cuando asistía a una reunión, fue extrañamente atropellado por un vehículo y murió en el hospital de Ayo-Ayo. Le sucedió Jenaro Flores[11] cuya figura descollaría en la FDTCLP.

Hubo diferentes intentos organizativos políticos y de difusión de las ideas indianistas, impulsando la creación de de diferentes partidos indios como el Partido de Indios del Kollasuyo (PIK) y, en 1968, el Movimiento Nacional Tupak Katari (MNTK). El año 1970, Fausto Reinaga creó el Partido Indio de Bolivia y publicó el Manifiesto del Partido Indio de Bolivia y en 1971, la "Tesis India". Ese mismo año se creó la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia (CNCB). Sin embargo, la dictadura de Banzer (1971-1978) puso grandes obstáculos a los afanes organizativos políticos indios con la feroz persecución a sus dirigentes. Cabe señalar la posición valerosa de los sectores indígenas campesinos frente a la misma. Colateralmente se formaron otras organizaciones como la organización cultural indígena MINK'A, el Centro Campesino Tupac Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores quienes, en 1973, fueron signatarios del "Primer Manifiesto de Tiwanaku". Este texto ha dado lugar a diferentes teorías acerca de quienes pudieron haber sido sus autores, postulando que habrían sido curas de vanguardia o jóvenes intelectuales del movimiento indianista katarista, aunque también es patente cierta influencia del pensamiento de Raymundo Tambo en los postulados sobre el territorio indígena propio y la autodeterminación de la nación india.

Varios manifiestos de estas organizaciones se refirieron al 12 de Octubre: por ejemplo, el Partido Indio (PI) nacido de la nueva intelligentsia aymara surgida de la UMSA, declaraba en uno de sus considerandos fundacionales la diferencia entre mestizos e indios:

> Que, habiéndose instaurado a partir del 12 de Octubre de 1492 una nueva política de explotación y opresión, genocidio y latrocinio contra los pueblos indios del Tawantinsuyu y en particular del Kollasuyu. Y que a partir de ésta fecha se declara el DIA DE LA RAZA y se nombra INDIO al natural de

11 Flores fue fundamental en la dirección de la resistencia contra la dictadura militar del general Luís García Meza (julio 1980) dirigiendo la Central Obrera Boliviana.

esta parte del planeta, dejando así clara la diferencia de lucha entre ambos bandos… (Citado enPacheco, 1992: 40; mayúsculas en el original).

Asimismo, en diciembre de 1984, el entonces electo diputado nacional por el MITKA, Constantino Lima, publicó un manifiesto de rechazo al 12 de Octubre: "Para nosotros los indios, el 12 de Octubre es INTERNACIONALMENTE DECLARADO DÍA DE LA DESGRACIA Y LUTO NACIONAL. Propongo que se haga otro día y no permitiré la odiosa fecha" (*Ibíd.*: 60; mayúscula en el original).

El año 1974, el general Banzer anunció la llegada de pobladores rodesianos para "mejorar la raza" e implementó políticas económicas que afectaron cruelmente a los sectores indígenas. Ante las protestas campesinas que surgieron por el decreto del aumento de precios de los alimentos, ordenó una masacre que se conocerá posteriormente como la Masacre del Valle, a fines de enero de ese año. Aviones y blindados, soldados armados con ametralladoras y otras armas se dirigieron a la represión y subsecuente ejecución de cientos de campesinos en Tolata y Epizana (Cochabamba). Estos crímenes fueron ocultados –solo el periódico *Presencia* se animó a publicar la noticia– y por ello sólo queda el recuerdo de que el 29 de enero se ejecutó la matanza de Tolata y los soldados se dirigieron luego a Epizana donde los campesinos fueron ametrallados y sus cadáveres arrojados a los barrancos; al día siguiente se sumaron los campesinos de Sacaba, Mega y Aguirre y también fueron asesinados.

En enero de 1975, Constantino Lima, Luciano Tapia, Jaime Apaza y Felipe Quispe, entre otros, formaron el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) que tendrá una repercusión fundamental. El año 1978 se llevó a cabo su fundación formal en un congreso en la provincia Pacajes al cual asistieron 283 delegados de diferentes regiones. Ese año se apagaría la luz de Raimundo Tambo quien fue brutalmente asesinado sin que hasta ahora se conozcan las causas y menos se castiguen a los culpables.

Ya en 1976, un gran intelectual y poeta indio, Juan Condori Uruchi, planteó la condición de la aymaritud urbana: "los aymaras somos también urbanos: obreros, mineros estudiantes profesionales, que según nuevas categorías sociales impuestas por el Estado, el proceso de fraccionamiento y desestructuración de la identidad está menoscabada" (Condori: 1976). Este

intelectual además es célebre por su poema "Respuesta de un 'amigo indio'..." que resume la problemática india:

> Si me viste con la cara inclinada,
> no es que miraba mis pies solamente,
> sino, que lloraba a mi Pachamama humillada,
> no por los remiendos que llevo, sino
> por la opresión que sufro (Condori Uruchi, 1985b).

y su carácter y destino:

> El gigante dormido va a despertar para aplastar
> a los gusanos que se comen nuestro pan.

En el año 1977 se destacó la resistencia de Jenaro Flores a la dictadura banzerista y, posteriormente, a la de García Meza. En 1981, lo ametrallaron y le negaron atención médica, motivo por el cual quedó paralítico.

En 1978 se puso fin a la dictadura de Banzer gracias a la valentía y los sacrificios libertarios que llevaron adelante los activistas indios. A partir de este cambio se fundó en 1979 la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que proclamó la independencia sindical frente a los diferentes gobiernos y fue articulada por el katarismo.

En 1978 y en 1979, la determinación política haría que el MITKA se presentara a las elecciones nacionales[12], pese a la ausencia de recursos económicos y al racismo de la época que reprimía y aborrecía sus expresiones públicas. Diferencias personales entre los líderes indios hicieron que el MITKA se dividiera en diferentes fragmentos: uno de ellos fue el MITKA-1 que en 1980 se presentó en elecciones obteniendo 17.023 votos; por su parte, Luciano Tapia quien había permanecido con el MITKA original, logró 15.852 votos (Bolivia Indígena, 2014). El golpe de Estado de Luis García Meza, el 17 de julio de 1980, acabó con los procesos democráticos que estaban gestando. Sin embargo, ese mismo año se presentó una tesis en el VII Congreso de la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia que enfatizó la identidad india y planteó la liberación de las nacionalidades oprimidas.

12 Tanto Julio Tumiri como Constantino Lima lograrían diputaciones: el primero en la gestión de 1979 a 1980 y el segundo en 1985.

Los últimos años de la década de 1970 y los primeros de la década de 1980 muestran a las organizaciones indias en total crisis, divididas por conflictos personalistas y ambiciones caciciles; con graves acusaciones mutuas de corrupción, defección; y hasta con peleas raciales acerca de quién era más o menos indio o mestizo; con ausencia de capacitación de cuadros, graves fallas organizativas e injerencia tanto de partidos políticos de izquierda como de derecha. Por ejemplo, en noviembre de 1979, Constantino Lima y Julio Tumiri expulsaron con ignominia "a Jaime Apaza Chuquimia por su conducta política inmoral, tránsfuga y oportunista, por el deshonesto manejo de fondos y apropiación ilícita de las pertenencias de la organización y a Luciano Tapia Quisbert por traición a los principios ideológicos de la organización..." (Citado en Portugal, Macusaya, 2016: 499). Posteriormente, el MITKA tuvo su II Congreso Nacional Ordinario (del 11 al 15 de noviembre de 1983) y pese a que hubo un "pacto de unificación a partir de un Acta de Reconciliación" (Pacheco, 1992: 74), las elecciones nacionales despertaron ambiciones y nuevos enfrentamientos. Constantino Lima (MITKA-1) produjo en 1984 una nueva escisión enfrentándose contra Nicolás Calle y Pedro Portugal y rechazando la participación del MITKA donde estaba Felipe Quispe, del PI con la presencia de Ramón Conde y otros partidos entre los cuales estaban inclusive la Falange Socialista y el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda. Pese a constantes llamados y convocatorias para la unidad del movimiento indianista katarista, la división fue el principal factor de debilitamiento de las organizaciones indias. Cabe destacar que también existieron esfuerzos muy lúcidos de unidad india "conducidas (...) por el Centro Chitakolla, dependiente de esta fracción del Movimiento Indio Tupac Katari" (*Ibíd.*: 86). Pero la división en los partidos indios era imparable.

En la fracción del MITKA de Luciano Tapia donde militaban Felipe Quispe H. Calixto Jillita, Alberto Tupaj Kuntur, Camila Choquetijlla, Luciano Tapia entre otros, también hubo divisiones ya que este fue expulsado por la fracción de Felipe Quispe y Calixto Jaillita en julio de1980. En 1983, se reestructuró el Comité Ejecutivo del MITKA con Jaime Apaza, Felipe Quispe, Calixto Jillita, Fernando Surco y Camila Choquetijlla; posteriormente Jaime Apaza abandonó el cargo de Secretario Ejecutivo frente a peleas y atomización del MITKA. En 1984 se volvió a expulsar a Luciano Tapia con acusaciones

muy graves y el MITKA quedó dividido entre la facción de Constantino Lima y Nicolás Calle (MITKA–1) y de Jaime Apaza, Luciano Tapia y Felipe Quispe (MITKA). A su vez, una tercera facción de Eufronio Vélez produjo una nueva expulsión de Jaime Apaza, Luciano Tapia y Constantino Lima por dividir el MITKA "por traición al partido y la patria, individualismos caudillistas y por estar vinculados a espaldas del partido con organismos internacionales europeos, de ultraderecha y de ultraizquierda" (citado en Pacheco, 1992: 89). Esta dolorosa debilidad y fraccionalismo del movimiento aymara y quichwa provocó una serie de desuniones y peleas y reconstituciones y creación de nuevos partidos.

Sin embargo, y contradictoriamente, el movimiento indio era y es muy poderoso porque la mayor parte de la población boliviana es indígena y porque la decisión de sobrevivir como pueblos indígenas fue tan fuerte que, pese a tremendos obstáculos, estaban allí disputando el gobierno del país de Bolivia y sobre todo porque sus caracterizaciones históricas y políticas reflejaban un problema nacional, el racismo, cuya realidad los sectores criollos trataban de evadir. Otra peculiaridad importante del movimiento katarista indianista es que supo lograr alianzas tanto con los residentes urbanos de origen aymara como con diferentes iglesias protestantes y católicas y con grupos religiosos y organizaciones no gubernamentales de Europa y los Estados Unidos.

En 1984, Felipe Quispe Huanca, junto con Fernando Surco, José Aramayo, Camila Choqueticlla y otros, se constituyó en secretario de organización de la dirección nacional del MITKA y propuso la guerra comunitaria de ayllus para tomar el poder político. En 1986, el "Mallku" Quispe fundó la "Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas" conocida como los "Ayllus Rojos", cuyos principios fueron presentados en el VII Congreso de la Central Obrera Boliviana con gran escándalo pues planteaba crudamente la guerra de clases. En el IV Congreso Ordinario de la CSUTCB (11 a 17 de septiembre de 1989), los Ayllus Rojos presentaron su Declaración Política Sindical. El resultado de esta vía política de pensamiento fue la guerrilla del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Aunque el surgimiento del liderazgo de Felipe Quispe había concentrado nuevamente las fuerzas indianistas, su estrategia armada a través de la organización guerrillera surgida el 23 de junio de 1991 en la ciudad de El Alto fue derrotada por el ejército precisamente en 1992, antes de la conmemoración de los 500 años. Felipe Quispe y diferentes miembros del

EGTK fueron torturados y encarcelados. Durante el año 1992, el gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993) persiguió intensivamente a quienes parecían sospechosos de pertenecer al EGTK; entonces, al llegar la recordación de la llegada hispana, el movimiento indianista katarista estaba fragmentado y uno de los sectores del movimiento indio estaba caracterizado como "terrorista" y por lo tanto fue reprimido y perseguido por el Estado boliviano.

Coincidimos entonces con Pedro Portugal, historiador indianista[13], en que el escenario en que se vivió el Quinto Centenario encontró a la indianidad en uno de sus peores momentos de debilidad por causas internas de lucha de liderazgos, fragmentación y por una terrible persecución política.

Una cuestión de "raza"

Fotos 2 y 3

Homenajes de escolares al "Día de la Raza" - Concentración de escolares



Los Escolares Rendirán hoy Homenaje al Día de la Raza

DISPOSICIONES

PROGRAMA

PLANTELES ESCOLARES

Organización Fabril En el Interior

Escolares se concentraron ayer para rendir homenaje al Día de la Raza

ESTA ES UNA VISTA DE LA CONCENTRACION ESCOLAR REALIZADA AYER EN LA PLAZA Isabel la Católica, donde se reunieron 11 colegios para rendir homenaje al Día de la Raza.

Fuente: *El Diario*, 12.10.1952.

A lo largo de estos quinientos años, la mirada india sobre el arribo español fue deleznable para la historia boliviana. Por esta situación de mudez obligada

13 P. Portugal, comunicación personal, 11 de agosto de 2015.

de la indianidad boliviana, se suponía que cada 12 de Octubre en Bolivia, la algarabía era general, las celebraciones eran nacionales y que los bolivianos tenían en común el orgullo de festejar lo que se vino a llamar "El Día de la Raza". Por años, la prensa nacional reflejó que para esta conmemoración, el Estado boliviano organizaba marchas escolares, programas con bailes españoles que los niños de las escuelas debían aprender, celebraciones gubernamentales y cívicas con cenas, discursos, bandas interpretando el himno de España y sobre todo la emoción de determinadas clases sociales de sentirse herederos de la "raza española".

Los sectores más "distinguidos" de la sociedad criolla boliviana, junto con embajadores, mandatarios de Estado y figuras destacadas de las clases gobernantes se reunían para celebrar el "Día de la Raza" en fiestas glamorosas en las que usaban trajes regionales españoles mientras que las orquestas interpretaban bailes españoles típicos. He aquí un ejemplo de los años 1930:

> El martes 12, Día de la Raza, la Sociedad Protectora de la Infancia prepara una fiesta en beneficio de los niños pobres (...) ese día, en los salones del Club de La Paz, se instalarán salas de juego, bridge y póker, ruleta y punto y banca. Para las personas que deseen bailar habrá dos orquestas y números de bailes españoles típicos. Distinguidas señoritas de nuestra sociedad atenderán a los asistentes vistiendo trajes regionales españoles, entre las que estarán las siguientes: Martha Pacheco Hertzog, de maja, con un elegante modelo de encaje negro y mantilla de encaje chantilly blanco (...) Gabriela Pacheco Iturralde, de sevillana, con un encantador vestido rojo con volados en toda la falda, un pequeño mantón en los hombros y adornado con claveles de rojo vivo; (...) María del Rosario Campero Contreras, de "chula", con madroños negros tejidos a mano (...) Elena Crispieri Nardín de maja con una bonita peineta de carey, mantilla negra y claveles rojos; Germana Ortiz de gitana madrileña (...) (*La Razón*, 12.10. 1934).

Foto 4

Joven vestida de española para homenajear la hispanidad en Bolivia



Fuente: *La Razón*, 12.10.1934.

Pero en la población india boliviana no había celebración sino luto y rabia contenida por centurias. Tuvo que pasar mucho tiempo para que la voz india se escuchara y mientras tanto, cada 12 de Octubre fue celebrado con unción por un sector de población que celebraba una "raza" supuestamente superior.

La constitución del Estado boliviano fue determinada por las relaciones coloniales derivadas de la "conquista" española que significó la subordinación de los pueblos indígenas y su designación social en los niveles de mayor exclusión, siendo exentos de derechos elementales. Esta segmentación social y laboral en base a categorías raciales produjo teorías de justificación por parte de intelectuales bolivianos criollos y mestizos como Gabriel René Moreno, Ismael Montes, Alcides Arguedas y otros, quienes plantearon abiertamente una ideología racista. Los criollos latinoamericanos vieron la relación de España con las repúblicas americanas como una correlación de maternidad –la "Madre Patria" y sus hijas– al punto que en Lima, José de la Riva Agüero exponía sus esperanzas de que las

naciones de habla castellana y España formaran un día una "comunidad de Raza" (Rachum, 2004: 64). Esta singular problemática ya había sido planteada por el uruguayo José Enrique Rodó en su obra *Ariel* cuando propuso que América Latina debía desarrollar sus propios valores espirituales en base a una hibridez, lo cual fue objeto de merecidas sospechas: "es una estrategia de contención (…) que absuelve a los blancos de la blancura y a los privilegiados de los privilegios, permitiéndonos, al declararnos "híbridos" seguir participando del poder que va pasando a las manos de otros" (Bary, 1997:1). La idea de "raza" fue principal en el planteamiento de legitimación de las relaciones entre Europa y América; según Quijano, la "raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad" (Quijano 2000: 203). Además, las nuevas identidades sociales e históricas de los indios los llevaron a ocupar distintos estratos laborales –los de mayor explotación– que se les asignaron de acuerdo a su "raza".

Foto 5

Cristóbal Colón



Fuente: *El Nacional*, 12.10.1892.

En Bolivia también se perfilaron ideas de raza a partir del indigenismo que surgió luego de la Revolución del 52 y su política de "la tierra para quien

la trabaja" expresada en la Reforma Agraria decretada el 2 de agosto de 1953. Fernando Diez de Medina escribió la obra *Sariri* donde plantea ya la oposición de concepciones indigenistas "modernas" sobre el indio: el indio arqueológico y mítico, el buen salvaje, encarnado en el cristianizado apóstol Tunupa, versus el indio "atávicamente enfermo, borracho, violento, ignorante, polígamo, rencoroso" (Jáuregui, 2004: 160) representado por Makuri. De esta simbólica oposición, los teóricos del nacionalismo boliviano del 52 discurrieron que se requería una intervención "civilizatoria"; según ellos, la construcción de una nación moderna demandaba la formación de una nueva identidad nacional: es decir que se necesitaba al mestizaje como una condición de la formación de una nación fuerte y moderna:

> La dicotomía entre la "tierra india" (lo natural) y el espacio 'industrializado' que el MNR trató de integrar fue planteada básicamente a través del conflicto racial de siglos que el discurso movimientista trató de resolver con la ideología de la integración (Salmón, 1997: 126).

En contraste, el desarrollo de la visión india sobre las condiciones generadas por la colonia española fue influenciado por la prolongación de los factores de explotación, exclusión y discriminación racista del colonialismo (cuya evolución fue estudiada por los intelectuales indios "modernos" en su fase de "neocolonialismo"). La elaboración ideológica india[14] se fue haciendo poderosa por las condiciones fácticas de vida de los pueblos indígenas que generaron una serie de dolorosas experiencias de rebeliones, desde la resistencia de Villcabamba liderada militarmente por Manco Inka y ritualmente por Willac Uma[15], pasando por el levantamiento en la comunidad de Chuani (Ambaná, provincia Larecaja[16]) en 1740, el cerco de Chulumani (provincia Yungas) en 1771 1771, las insurrecciones de Jesús de Machaca (provincia Pacajes) en 1771 y 1795, el movimiento de Tomás Katari en Chayanta (Potosí) en 1777, las revoluciones de Tupac Amaru (1780) y Tupac Katari (1781) y, posteriormente

14 Me refiero solamente a la aymara, quechua y uru que tuvieron incluso una interrelación de acciones políticas conjuntas. Estas relaciones son estudiadas por Ari (2014).

15 Willac Uma desarrolló una modalidad de resistencia a través de la religiosidad andina; de él dice Reinaga que "el gran sacerdote Huilla jhuma [parte] con Almagro a la Conquista de Chile; porque de este modo divide a la fuerza enemiga" (Reinaga, 1970: 214).

16 Los nombres de las provincias son los de la época.

la propuesta de gobierno indio planteada por Juan Lero durante la insurgencia de Zárate Willka (1899).

En el siglo XX, fueron las sublevaciones de Jesús de Machaca (1921) y de Chayanta (1927) e incluso la instauración del primer gobierno indio en 1956 con la presidencia de Laureano Machaca. En la constitución del Partido Indio, por ejemplo, se nombra como inspiradores[17] a:

> Atawallpa, Manko II, Tomás Katari, Tupaj Katari, Tupaj Amaru, Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Gregoria Apasa, Pedro Willka Apasa, Pedro Pablo Ausparia, Pedro Ignacio Muyba, Tubicha Apiyawayki. Willka Sarati, NukuWaji, Domitila Quispe, Rumimaki, Eduardo Nina Quispe, Santos Marka Tola, Laureano Machaca, Raymundo Tambo, etc. (Citado en Pacheco, 1992: 41).

Respecto a los pensamientos que se originaron por la llegada española, el texto que se atribuye a Tito Cusi Yupanqui y que, aparentemente, transcribe como el monólogo de despedida de su padre Manco Inka[18], es un ejemplo de ideas fuertes que se prolongaron desde las primeras rebeliones cuando dice:

> la manera como aquella gente barbuda entró en mi tierra so color que decían que eran viracochas (…) le di las cosas que sabéis, por lo cual y por ellas me trataron de manera que habéis visto (…).

y continúa advirtiendo a su gente:

> Si ellos fueran hijos del Viracochan, como se jactaban no hubieran hecho lo que han hecho (…) tomándonos nuestras haciendas, nuestras mujeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chácaras, nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestra tierra teníamos, por fuerza y con engaños y contra nuestra voluntad. Y a gente que esto hace no les podemos llamar hijos del Viracochan, sino (…) del supai… (Citado en Lienhard, 1992: 168).

17 La influencia de pensamientos mundiales fue muy importante, como las obras de los peruanos José María Arguedas, Guillermo Carnero Hoke, Virgilio Roel Pineda, Luis E. Valcárcel, entre otros, además de las políticas indigenistas pioneras del Estado mexicano bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas, sin olvidar a Franz Fanon, Aimé Cesaire, Oswald Spengler y Herbert Marcuse.

18 Felipe Quispe nombrará repetidamente a Manco Inca y la resistencia de Villcabamba en el Manifiesto de los Ayllus Rojos.

Un importante estudio de las principales propuestas anticoloniales forjadas por las comunidades collasuyanas antes de la insurgencia sisa-katarista es desarrollado por Sinclair Thomson al señalar que, en el caso del levantamiento de Chuani (provincia Omasuyos, La Paz) se perfiló una aspiración a constituir relaciones propias de autoridad política y religiosa, un proyecto de "restauración" en el que "la emancipación implicaba sea la eliminación de los españoles o bien su subordinación a los indios"(Thomson, 2006: 175), proyecto al que se arribó buscando un nuevo tiempo en que mandarían los indios. En cambio, en la insurrección de Chulumani, (Yungas), "parecen haber llegado a la conclusión de que un levantamiento armado era una respuesta inevitable para hacer frente a los abusos de poder…." (*Ibíd*.: 177) y que era "ya ocasión de libertarse de la opresión de los españoles".

En el caso de Caquiaviri (provincia Pacajes), se planteó la idea que "todos eran vasallos de rey" lo cual "sugiere una igualdad entre todos los súbditos del rey, sean indios o no indios, y por lo tanto implica el desmantelamiento de la jerarquía colonial de castas" (*Ibíd*.: 189). Es muy interesante que Thomson plantee que fue otro el panorama en la insurrección katarista, caracterización que ha sido eludida por diferentes investigaciones sobre el levantamiento: "Quizás como una forma de evitar la incómoda conclusión de que 1781 fue escenario de una guerra de razas, diversos autores la han considerado en última instancia como una cuestión de 'el campo contra la ciudad'…" (*Ibíd*.: 223). La figura de Katari y las implicancias del planteamiento fundamental del levantamiento –resumidas en la confesión de Bartolina Sisa– de que Tupaj Katari animaba a los indios con la promesa de que "se habían de quedar de dueños absolutos de estos lugares, como también de los caudales" y los propios indios hablaban con gran expectativa de un tiempo no muy distante cuando 'sólo reinasen los indios'…" (*Ibíd*.: 277) han sido fundamentales en la constitución del indianismo boliviano.

Sin embargo, en el siglo XX, el panorama era diferente después de la revolución nacionalista de 1952 puesto que se hablaba de la posible unidad entre blancos, mestizos e indios collas, quechuas y orientales, amalgamados en la "raza nacional":

> Repitamos un enunciado del capítulo anterior, porque éste debe ser el tema motivante de la bolivianidad: el día que el alma severa y dramática

del kolla, el alma tierna y bucólica del quéchua, y el alma pánica[19] y romántica del oriental conjuguen voluntades, estaremos formando una raza nacional (Diez de Medina, 2003: 31).

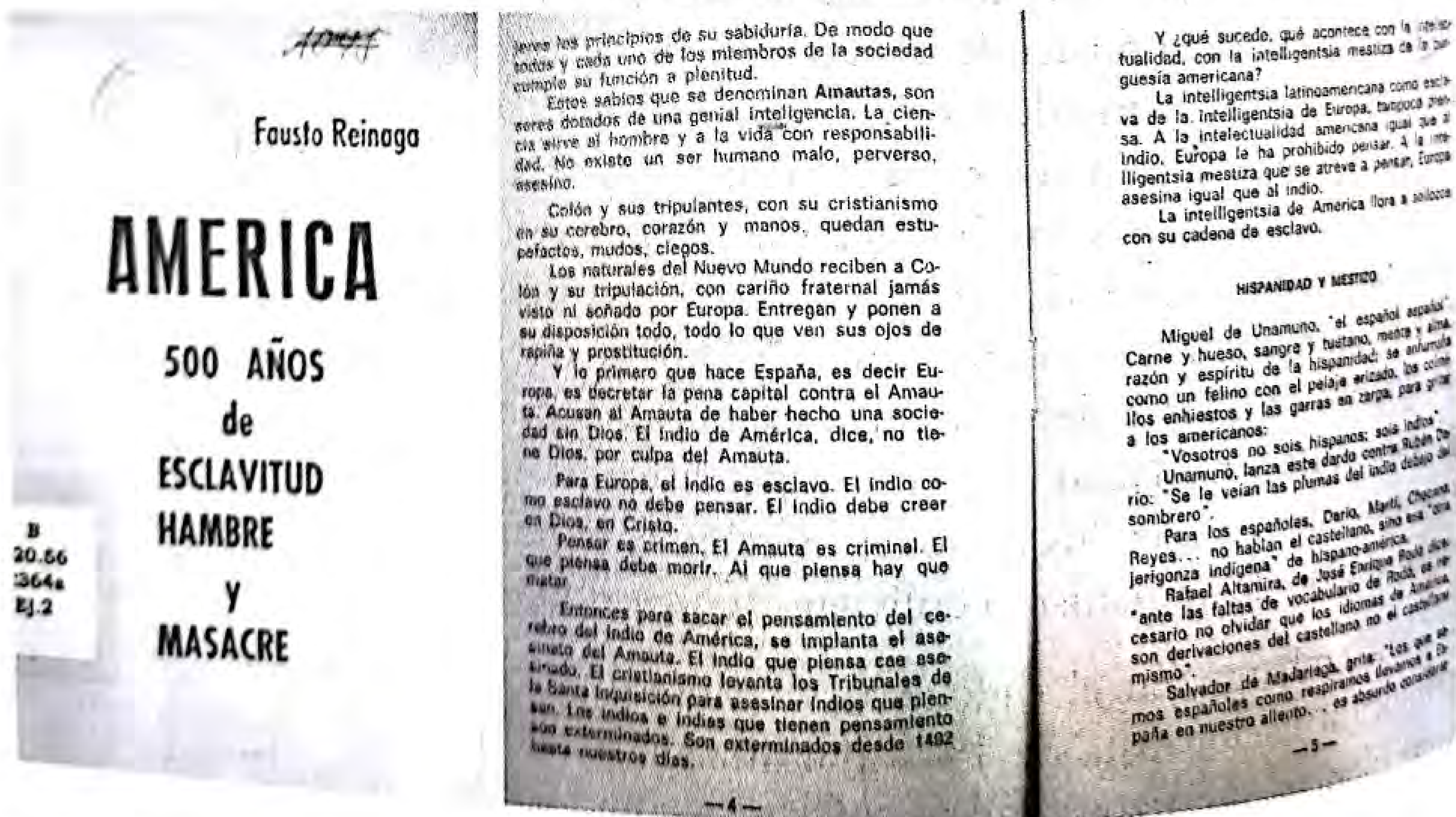
Es por eso que el 12 de Octubre de 1952, medio año después del inicio de la revolución nacionalista, fue celebrado de forma similar a regímenes anteriores. Se realizó el acostumbrado "Homenaje al día de la Raza" con desfiles escolares, interpretación del himno de España y discursos oficiales del ministro de Interior, Mario Diez de Medina, que decía que

> Del abrazo de las dos razas nació el americano que lleva en las venas algo del León Ibero y del Cóndor de los Andes… Bolivia donde permanece en toda su pureza el caudal sanguíneo del indio y del español afirma hoy el profundo orgullo de tan clara estirpe…[20],

anunciando el mestizaje como un "abrazo de razas".

Fotos 6 y 7

Tapa del libro de Fausto Reinaga, *América, 500 años de esclavitud hambre y masacre* y páginas 4 y 5.



Fausto Reinaga

AMERICA

500 AÑOS
de
ESCLAVITUD
HAMBRE
y
MASACRE

[illegible] los principios de su sabiduría. De modo que todos y cada uno de los miembros de la sociedad cumple su función a plenitud.

Estos sabios que se denominan **Amautas**, son seres dotados de una genial inteligencia. La ciencia sirve al hombre y a la vida con responsabilidad. No existe un ser humano malo, perverso, asesino.

Colón y sus tripulantes, con su cristianismo en su cerebro, corazón y manos, quedan estupefactos, mudos, ciegos.

Los naturales del Nuevo Mundo reciben a Colón y su tripulación, con cariño fraternal jamás visto ni soñado por Europa. Entregan y ponen a su disposición todo, todo lo que ven sus ojos de rapiña y prostitución.

Y lo primero que hace España, es decir Europa, es decretar la pena capital contra el Amauta. Acusan al Amauta de haber hecho una sociedad sin Dios. El Indio de América, dice, no tiene Dios, por culpa del Amauta.

Para Europa, el Indio es esclavo. El Indio como esclavo no debe pensar. El Indio debe creer en Dios, en Cristo.

Pensar es crimen. El Amauta es criminal. El que piensa debe morir. Al que piensa hay que matar.

Entonces para sacar el pensamiento del cerebro del Indio de América, se implanta el asesinato del Amauta. El Indio que piensa cae asesinado. El cristianismo levanta los Tribunales de la Santa Inquisición para asesinar Indios que piensan. Los indios e indias que tienen pensamiento son exterminados. Son exterminados desde 1492 hasta nuestros días.

—4—

Y ¿qué sucede, qué acontece con la intelectualidad, con la intelligentsia mestiza de la burguesía americana?

La intelligentsia latinoamericana como esclava de la intelligentsia de Europa, tampoco piensa. A la intelectualidad americana igual que al indio, Europa le ha prohibido pensar. A la intelligentsia mestiza que se atreve a pensar, Europa asesina igual que al indio.

La intelligentsia de America llora a [illegible] con su cadena de esclavo.

HISPANIDAD Y MESTIZO

Miguel de Unamuno, "el español español". Carne y hueso, sangre y tuétano, mente y alma, razón y espíritu de la hispanidad; se [illegible] como un felino con el pelaje erizado, los colmillos enhiestos y las garras en zarpa, para gritar a los americanos:

"Vosotros no sois hispanos; sois indios".

Unamuno, lanza este dardo contra Rubén Darío: "Se le veían las plumas del indio debajo del sombrero".

Para los españoles, Darío, Martí, Chocano, Reyes… no hablan el castellano, sino esa "gran jerigonza indígena" de hispano-américa.

Rafael Altamira, de José Enrique Rodó dice, [illegible] "ante las faltas de vocabulario de Rodó, es necesario no olvidar que los idiomas de América son derivaciones del castellano no el castellano mismo".

Salvador de Madariaga, grita: "Los que somos españoles como respiramos llevamos a España en nuestro aliento… es absurdo considerar [illegible]

—5—

19 Alma pánica, referida al dios griego Pan, semidios de los pastores y rebaños.

20 "Escolares se concentraron ayer para rendir homenaje al Día de la Raza". *El Diario*, La Paz, 13.10.1952.

Uno de los pensadores que se considera hoy fundamental en el indianismo es Fausto Reinaga[21]. Sus escritos sintetizaron una corriente radical del pensamiento indio frente al mestizaje o "cholaje". No es extraño que en 1964 escribiera "El indio y el cholaje boliviano: proceso a Fernando Diez de Medina" donde, pese a que Diez de Medina fue un defensor de "lo indio", Reinaga lo denunciaba como un impostor representante del perverso mestizaje, un embustero "indigenista". En 1967, en "La intelligentsia del cholaje boliviano", Fausto Reinaga descalificó totalmente al mestizaje y en *La Revolución India* dedicó un capítulo a la conquista española afirmando que la conquista del Perú fue una acción empresarial y que

> Descubierto el Nuevo Mundo, los españoles llegaron a América sedientos de oro y sangre. No vacilaron ni repararon en nada ni en nadie para asaltar violar y matar. Un grupo de gente de mala ley hizo una Empresa de asesinato de Reyes, despojo, asalto y robo de tesoros, violación de princesas, estupro de vírgenes reclusas… (Reinaga, 1970: 209).

Asimismo, planteó la idea de las "dos Bolivias": "Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india" (Reinaga, 1970: 174). En un lenguaje incendiario, Reinaga explicaría posteriormente que el papel del cholaje es el de explotación del trabajo del indio en el agro, en las minas y fábricas y de su utilización como carne de cañón en las guerras:

> … el cholaje es la encarnación del Caín bíblico. Un conglomerado de bandidos con una sola razón de ser: el crimen. (…) La Patria para el cholaje es un negocio de enriquecimiento ilícito; un antro de vicio y crimen. En este país solo el indio trabaja para la Patria; y sólo el indio defiende en la guerra a Bolivia (Reinaga, 2014, Tomo II. Vol. V: 164).

Estas ideas fueron acogidas plenamente por los indianistas y tomaron cuerpo en las acciones del líder aymara Felipe Quispe, aunque las categorías utilizadas cambiaron del ataque al "cholaje" al "blanco mestizo":

21 Durante su vida y hasta 2014, cuando sus obras completas fueron publicadas por el Convenio Andrés Bello y la Facultad de Filosofía de la UMSA y presentadas oficialmente con gran ceremonia por el vicepresidente Álvaro García Linera, se lo consideró indigno de ser asumido como un "intelectual serio" en los círculos teóricos políticos criollos bolivianos.

> … más relevante, es la substitución del término "república chola" (de Reinaga) por el de "república blanco mestiza" (de Quispe), principalmente porque en los tiempos de Reinaga la dualidad social se expresaba en términos de blanco/cholo, mientras que en los tiempos de Quispe, el término "cholo" ha pasado del lado del "vocabulario de la indianidad", porque se asocia la figura del cholo a la identidad del "aymara urbano"… (Alvizuri, 2009: 118-119).

Para la recordación de los 500 años, los intelectuales criollos cambiaron la caracterización de "Día de la Raza" hacia un nuevo enfoque del mismo fenómeno denominado entonces como "Encuentro de Dos Mundos":

> El enfoque "Encuentro de Dos Mundos" había sido adoptado ya por México, la Organización de Estados Americanos, varios países latinoamericanos y la Junta de Extremadura. Asimismo, en España se emplea con frecuencia precisamente porque en él se toma en cuenta "al otro", es decir al hombre indígena" e "Interesa sobre todo propiciar la más amplia difusión de la nueva palabra"[22].

Bajo este concepto que cubría una vez más la glorificación del mestizaje, se lanzaron una serie de planteamientos teóricos destinados a la "reconciliación"; por ejemplo se postulaba que los procesos no habían sido tan espantosos como los pintaban. En el artículo "¿Día de fusión o de confusión?", se afirmaba que existía "un tipo latinoamericano, pese a la enorme variedad de rasgos mezclados y que reaparecen periódicamente por efecto de las leyes de Mendel (…) Y esa mezcla *no se ha producido porque hubo violaciones masivas de mujeres indias*"[23]. La idea del mestizaje como una buena solución propuesta por la Revolución del 52 se replanteó casi como una generalización de la intelectualidad criolla, incluso achacando a los indios por desesperarse "por el certificado de caucásicos" o por cambiarse el apellido para europeizarlo e instándolos a aceptar la pollera y el charango en igualdad de símbolos con la *wiphala* y el pututo[24]. Otro ejemplo es la Conferencia Internacional denominada "El año 501", celebrada por la Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU)

22 León Portilla, Miguel. "Amerindia-92". *Última Hora*, 13.10.1990.
23 Cajías, Huascar. "¿Día de fusión o de confusión?". *Presencia*, 11.10.1992. La cursiva es mía.
24 Mesa Gisbert, Carlos. "500 años: Encuentro con nosotros". *Presencia*, 18.10.1992.

a principios de octubre de 1992 en La Paz a la cual asistieron el entonces presidente boliviano Jaime Paz Zamora y el ex presidente uruguayo José María Sanguinetti, en la que los panelistas

> Frente a movimientos indigenistas y de otros sectores que advierten que la "invasión" española dejó un saldo de saqueo y genocidio que no puede ser olvidado ni superado (...) instaron a los pueblos a mirar su pasado como un hito histórico evidente, pero capaz de ser asimilado y superado con la finalidad de construir "reconciliada y pacíficamente" una América Latina, producto de la mezcla de culturas que dieron "un producto final distinto a sus componentes aislados[25].

La línea katarista que fue visibilizada por los medios de comunicación -por considerarla más potable que la de los indianistas- estaba representada por Víctor Hugo Cárdenas quien se había ganado el respeto de la prensa. En ese momento, era asesor de la Central Obrera Boliviana y de la CSUTCB. Cárdenas cuestionó la posición de Sanguinetti que había proclamado al mundo que debatir y volver la vista a los 500 años de colonialismo era un signo de "minoría de edad". Ácidamente, Cárdenas le recordó que "es posible que en Uruguay sea un síntoma de minoría de edad porque allí de los charrúas sólo quedó el espíritu"[26]. En la medida en que ya había conformado su proyecto de Bolivia plurinacional multicultural, además de plantear la categoría de colonialismo interno, afirmaba que era una tarea de toda la sociedad boliviana "la construcción de otro [Estado boliviano] que sea plurinacional, pluricultural; que refleje la diversidad de la sociedad boliviana"[27].

Cárdenas hizo planteamientos que fundamentalmente expresaban que "los 500 años del descubrimiento de América reflejan la vigencia de una historia colonial de una estructura injusta, sangrienta y violenta que desconoció la historia, la naturaleza, las formas de producción y de relación político-económica de los pueblos originarios"[28] pero, aunque compartía la denuncia a

25 "Tras 500 años se resistencia se debe proyectar 501 de esperanza". *Presencia*, 3.10.1992.
26 "Según Víctor Hugo Cárdenas: Cinco siglos de colonialismo crearon un estado ajeno". *Presencia*, 4.10.1992.
27 *Ibíd.*
28 Cárdenas, Víctor Hugo "Los 500 años cuestionan el pasado y nuestro futuro". *Presencia*, 14.10. 1992.

la violencia del colonialismo, dejaba muy en claro su posición divergente con el indianismo acusándolos de violentos y llorones: "... yo no creo en lamentos, en quejas y protestas violentas; prefiero rendir un homenaje a nuestros héroes analizando crítica y lúcidamente las causas, condiciones y formas de superación del colonialismo"[29].

En 1990, los Ayllus Rojos habían planteado al IV Congreso Ordinario de la CSUTCB que:

> Los explotadores blancos-mestizos, usurpadores e invasores de nuestros territorios, desde que han tomado con la fuerza de las armas el Qullasuyu-Tawantinsuyu, hace 500 años, se han manifestado incapaz e ineptos para emprender el camino de la formación de una verdadera república unitaria. Desde la fundación de la pseudo República de Bolivia, hasta hoy ya han pasado los 164 años de la vida republicana y en todo ese tiempo a los Aymaras, Qhiswas y otras naciones sometidas, no nos han liberado, ni nos han quitado el brutal sojuzgamiento racial, cultural, social, espiritual, moral, económico y político…[30]

Estas ideas eran calificadas por los kataristas como simples lamentos. Esas posiciones que superponían el análisis a la acción directa fueron respondidas por el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) que declaraba, en un manifiesto firmado por *mallkus*, que

> la subversión de las nacionalidades aymara-quechuas adquiere "legítimo" derecho cuando se trata de demandar justicia y libertad, "y mucho más cuando los sojuzgadores impostores carecen de legitimidad y derecho sobre una patria que nos ha sido robada (…) las tribunas internacionales se han prestado a agitar los "harapos" de las nacionalidades originarias para hacer negocios lucrativos con la "limosna internacional" y medrar con la miseria y esclavitud del hombre llamado indio, que en las calles de toda Latinoamérica vive en condiciones infrahumanas. Ahí los fundamentos de una guerra que quedó inconclusa…[31].

29 *Ibíd.*
30 Ofensiva Roja de Ayllus (1990). Propuesta de Declaración Política-Sindical al IV Congreso Ordinario de la CSUTCB. Tupakataristas. En: Quispe, 2009.
31 "500 años para la reflexión política". *Presencia*, 13.10.1992.

Pero hubo más posiciones frente al Quinto Centenario: otra línea cercana al milenarismo la planteó Fernando Untoja quien, en ese momento, era katarista. Untoja, destacado intelectual aymara, fue otro que tuvo repercusión en la prensa, recalcando la significación racista del colonialismo español:

> Para nosotros, los Aymaras Quichuas, Occidente, es la cultura de la red de exclusiones, la máquina binaria que no acepta el otro, es decir un monstruo cultural que se muestra monstruosamente detrás de la figura divina, de la civilización y de la cruz de la muerte[32].

Untoja también denunciaba que frente a los festejos oficialistas

> Para las naciones originarias el final de los 500 años significa el festejo del vacío, la agonía de los dioses, pero al mismo tiempo el Pachakuti que anuncia los tiempos de la vida (*Ibíd.*).

Genuflexiones previas

La insurgencia del pensamiento y programa propio aymaras[33] hizo posible la inserción del pensamiento propio indio en la política boliviana. El katarismo había sido fundado en el I Cabildo Katarista (9 de marzo de 1985) y, a raíz de su participación en las elecciones de 1985, obtuvo dos diputaciones: una representada por el aymara Víctor Hugo Cárdenas y la otra por el quechua Walter Reinaga. Durante el ejercicio de estas diputaciones, los principales partidos indios vivieron duras contradicciones internas, agudizadas por la intromisión de los partidos marxistas. Aquello tuvo repercusiones en la Secretaría Ejecutiva de la CSUTCB liderada por Jenaro Flores Santos quien a la vez era secretario ejecutivo del MRTKL. La fragmentación se patentizó con la división del MRTKL tras el II Cabildo Nacional que se celebró en Llallagua del 26 al 29 de mayo de 1978. Además de este hecho, en este cabildo, se presentaron dos documentos: uno de ellos habla ya del "colonialismo interno"[34], idea que caracteriza el ideario de los kataristas.

32 Untoja, Fernando "Adiós 500 años de sufrimiento". *Presencia*, 8.10.1992.

33 Diferentes autores indios como Ticona y Ari sostienen que se trata en realidad del surgimiento de una intelectualidad india no solamente aymara sino también quechua y uru.

34 El documento fue presentado por Walter Reinaga Vásquez.

En la conmemoración del Quinto Centenario surgieron muy claramente ideas gestadas tanto por el katarismo (como el concepto del neocolonialismo) y del indianismo (la reconstitución del Tawantinsuyu), entre varias otras ideas que definieron y separaron a las dos corrientes. Entonces es pertinente diferenciar las propuestas del indianismo y el katarismo frente a la invasión española. El ala indianista, el MITKA, ubicaba a "la raíz de todos los problemas indios en la conquista europea y en la presencia de los blancos 'colonizadores y opresores' en los gobiernos bolivianos… su ideal era romper con todos los lazos coloniales…" (Makaran-Kubis, 2009: 38); en cambio el MRTK planteaba el problema en la homogenización nacional: de ahí su concepto de "nación sub-estatal" promoviendo un Estado plurinacional y no homogeneizado.

Hubo dos hitos importantes previos a la conmemoración del Quinto Centenario en los que se fueron precisando las posiciones: el primero fue la visita a Bolivia del rey de España Juan Carlos I en compañía de la reina Sofía (1987) y el segundo fue la llegada del Papa Juan Pablo II (1988).

La visita del rey de España Juan Carlos I y de la reina Sofía a Bolivia

La visita a Bolivia del rey de España Juan Carlos I y de la reina Sofía se llevó a cabo del 20 al 23 de mayo de 1987 durante la presidencia de Víctor Paz Estenssoro y, en contradicción con la ola de fascinación en su recibimiento, fue objeto de reflexión y protesta por parte de indianistas y kataristas, aunque la prensa reflejaba otra situación en sus titulares afirmando que no había oposición "campesina" a la visita de los reyes españoles.

Esta visita se realizó en medio de desmentidos acerca de la presencia de guerrillas en Bolivia y de ejercicios militares conjuntos entre los ejércitos de Bolivia y Estados Unidos en el "norte del Departamento de La Paz, y parte de los departamentos del Beni y Pando, a 150 kilómetros de la frontera con el Perú"[35], y de una huelga de hambre de diez miembros del Comité Ejecutivo de la CSUTCB y de las federaciones de productores de coca de los Yungas, el Chapare y Santa Cruz. La COB, dirigida entonces por Juan Lechín Oquendo

35 "Informe militar: No existen brotes guerrilleros y menos subversivos en el país. Se descarta posible instalación de una base militar de Estados Unidos en territorio nacional. Combatir al narcotráfico no es tarea de las FF.AA". *Presencia*, 21.05.1987, p. 7.

como secretario ejecutivo y Walter Delgadillo como secretario general, se había sumado a la huelga de hambre[36] que protestaba contra el Plan Trienal[37], la Ley de sustancias controladas, el proyecto Agro Yungas y el impuesto a la propiedad rural.

Pese a las dubitaciones de Jenaro Flores Santos quien declaraba a los medios de comunicación que "los campesinos hemos firmado un convenio con el gobierno de España para posibilitar el desarrollo agropecuario, por tanto nosotros no podemos oponernos a su llegada"[38], algunos sectores indios lo desmintieron: "A propósito de esta aclaración [de Jenaro Flores], el Frente Indio Amaútico del Tawantinsuyo (FIAT) emitió un pronunciamiento en las últimas horas, manifestando su 'oposición y vehemente protesta' ante la llegada de los reyes españoles"[39]. La voz india no se dejó esperar. En ese tiempo, Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reinaga eran diputados y mostraron, al interior del parlamento que homenajeaba a los reyes españoles allí presentes, carteles de rechazo contra los homenajes a los representantes del colonialismo hispano.

---

36 "Campesinos en huelga de hambre en rechazo al Plan Trienal". *Presencia*, 21.05.1987, p. 7.

37 Durante los años 1980 se incrementó en Bolivia el cultivo de hoja de coca con destino a la fabricación de cocaína. "La gran demanda exterior ha coincidido con la crisis económica más aguda que se ha presentado en Bolivia como consecuencia de factores externos (…) que, (…) han producido un gran desempleo, absorbido por el cultivo de la coca (…) aunque el negocio grande esté en manos de los fabricantes y narcotraficantes de la droga" Abecia, Valentín, *El País*, 17.04.1987. En estas circunstancias, el gobierno de Jaime Paz Zamora elaboró el Plan Trienal de cooperación internacional que buscaba el control de las regiones productoras de hoja de coca, la declaración de cultivo legal sólo en áreas tradicionales y la reconversión agrícola voluntaria para el cultivo de otros productos diferentes a la coca, con el apoyo del Estado. Estas políticas fueron el inicio de una época de gran violencia en los sectores de producción cocalera. Asimismo, la imposición de un impuesto a las propiedades rurales mediante la Ley 843 de 20 de mayo de 1986 generó una gran disconformidad en las áreas rurales.

38 "No hay oposición campesina a visita de reyes españoles". *Última Hora*, 21.05.1987

39 *Ibíd.*

Foto 8

Ceremoniales realizados el 12 de noviembre de 1992 en los actos contra los 500 años de invasión española



Fuente: *Presencia*, 13.11.1992.

Foto 9

Detención de la activista india Martha Orozco[40]



Fuente: *Presencia*, 23.05.1987.

40 Fue reprimida por la policía en una protesta realizada contra la llegada de los reyes españoles a Bolivia. Tras la violencia policial, varios activistas indígenas se refugiaron en el Hotel Torino y se enfrentan verbalmente con los policías que los siguieron hasta allí.

Pero la mayor acción fue protagonizada por un grupo de indianistas y kataristas que protestaron tanto contra la figura de los homenajeados como en contra del criollaje reverenciador. Martha Orozco, importante figura de la protesta, fue detenida violentamente por los policías así como otro grupo de indianistas se refugiaron en el Hotel Torino[41], de propiedad de un destacado indianista y la policía ingresó al hotel pretendiendo detenerlos. Una manifestación conformada por activistas indianistas y kataristas, mineros, jóvenes universitarios y mujeres trató de ingresar a la plaza Murillo para protestar contra la visita real que significaba tanto dolor para la indianidad: allá se encontraban los reyes españoles junto al presidente Paz Estenssoro, en el Palacio Quemado. En un principio lograron casi rebasar a la policía, pero una fuerte represión los contuvo.

> El eco de una fuerte explosión ocurrida en la calle Socabaya, producida por un 'cachorro de dinamita' puso en varios aprietos a las fuerzas del orden. Numeroso público que se encontraba en la esquina de las calles Comercio, Socabaya, la misma Plaza Murillo, se vio obligado a correr en busca de protección, ya que luego de la explosión se produjo una fuerte gasificación a fin de alejar a los manifestantes[42].

También hubo detenidos que fueron llevados a rastras fuera de la plaza principal. Se supo de dos mineros, Miguel Zurita de Huanuni y Crisólogo Cosio de Siglo XX –quien sangraba y tenía heridas en la cabeza al haber sido violentamente golpeado por la policía– fueron arrastrados fuera de la plaza Murillo. Asimismo, otros estudiantes, mineros y activistas indios llegaron a la Asistencia Pública con diferentes heridas.

41 Ubicado a pocos pasos de la plaza Murillo, centro político del país.
42 "Detenidos y heridos en manifestación". *Última Hora*, 21.05.1987.

reyes españoles
el Hotel Torino

Foto 10

Condecoraciones entre la pareja presidencial Víctor Paz Estenssoro y Teresa Cortéz de Paz Estenssoro y los reyes de España Juan Carlos I y Sofía



Fuente: *Última Hora*, **21.05.1987.**

En contradicción y con indiferencia ante estas protestas, el criollaje boliviano encabezado por el presidente Víctor Paz Estenssoro, su esposa y las principales autoridades del país se deleitaban con un protocolo real y homenajeaban a los reyes españoles en medio de almuerzos de honor y muestras de afecto. Las voces oficiales de la prensa hablaban de la fraternidad entre España y Bolivia y del fuerte lazo idiomático que unía a los dos países:

> …el sentimiento de fraternidad, que es por el que en este momento los reyes Juan Carlos y Sofía se encuentran en Bolivia, y por el que, en actitud recíproca nuestro pueblo los acoge con sencillez y muestras de particular aprecio. Hay un lazo –el más fuerte– que nos une y unirá siempre con España: el idioma.La lengua castellana es el patrimonio común…[43].

Otros hablaron de la "cultura" como excusa:

43 *Última Hora*, 21.05.1987.

> Fuimos víctimas de la colonización, es cierto, pero también es verdad que España nos trajo la escritura, la tecnología superior y el conjunto de la cultura greco-romana y germánica, judeo-cristiana y musulmana[44].

Otros, en cambio, se reían del

> triste espectáculo (...) del criollo mestizo rindiendo homenaje a los reyes de España, no por el hecho de que se salude a uno de los principales artífices de la reconstitución democrática española post-franquista, sino porque al hacerlo, estos grupos dominantes criollo-mestizos se están alabando a sí mismos, se están auto-contemplando y están volviendo a negar nuestra posibilidad de nación[45].

Sin embargo, un cosquilleo de temor recorría la espalda de los criollos, temor bien expresado por Miguel Urioste que se preguntaba: "¿Qué ocurrirá cuando el gigante despierte?"[46].

Entre las actitudes neocolonialistas, los agentes de la policía y los funcionarios de la Alcaldía de La Paz retiraron por la fuerza a los y las vendedoras callejeras, la mayoría de pollera: "El argumento 'No podemos presentar una imagen así estando visitantes de España' o también: 'Que dirán de nosotros, que somos un país desorganizado y sucio'..."[47]. La protesta y la concepción de la diversidad se reflejaron en el mismo artículo:

> Lo que hizo la policía y los agentes municipales, en el fondo más parece el reflejo de complejos de inferioridad que existe en mucha gente:No debemos mostrar lo que somos –un país de blancos, mestizos e indios- un país donde se habla más o menos el castellano y donde, por vergüenza que causa la estupidez de alguna gente, se habla mal –o entremezclado con un mal castellano– el aymara y el quechua[48].

44 Capriles, Orlando "¿Qué reyes recibimos?". *Última Hora*, 25.05.1987.
45 Urioste Fernández de Córdova, Miguel "Los reyes y los indios". *Última Hora*, 25.05.1987.
46 *Ibíd.*
47 "¿Por qué no mostrar la realidad y pretender ser lo que no somos?". Última Hora, 21.05.1987.
48 *Ibíd.*

Visita del papa Juan Pablo II a Bolivia y reacción india

Durante la visita papal de 1988, hubo una oleada de fervor cristiano y también una especial atención a los sectores indios. La prensa boliviana estuvo llena de imágenes de fervorosos indígenas orando y se mostró el esmero de Juan Pablo II en hacer un saludo en aymara: "*Munatajilanakaj, Jumanakax. Chuymajantawa*" ("queridos hermanos, están en mi corazón")[49].

En esa ocasión un grupo de indianistas conformado por Emmo Valeriano Thola del Partido Indio, Máximo Flores Titalo del Movimiento Indio del Qullasuyu, aymara del pueblo de Platería en Perú y Wankar Reinaga del Movimiento Indio Tupaj Katari, elaboraron un estrategia para plantear su posición frente a la religión que trajo España a suelo indio, entregando una carta al papa, burlando la rígida seguridad que lo rodeaba.

Foto 11

Pobladores aymaras urbanos de la ciudad de El Alto ubicados en la carretera que une la ceja de El Alto con la ciudad de La Paz, esperando el paso del papa Juan Pablo II



Fuente: *Presencia*, 10.05.1988.

49 Citado en la revista *Oxígeno* (http://www.oxigeno.bo/historia/index.html). Actualizado a diciembre de 2014.

Esta experiencia y el documento están plasmados en el pequeño artículo que escribió Wankar Reinaga titulado "Indianismo, entre nostalgia y desbande" (2011) publicado en *Ayra*, un periódico dirigido por el ex katarista, economista y filósofo aymara y hoy propugnador del "Poder Kolla", Fernando Untoja. En este artículo, Wankar, hijo de Fausto Reinaga, relata que la visita del papa "fue una oportunidad para romper el silencio colonial, sacando de la clandestinidad la palabra india". Recuerda que Emmo Valeriano Thola, Máximo Flores Titalo y Wankar Reinaga planearon quemar una Biblia, una cruz y la bandera del Vaticano en protesta por los cinco siglos de sometimiento y sufrimiento indio. Sin embargo desecharon la idea por considerarla contraproducente así que decidieron devolverle su Biblia, redactaron una carta que entregaron al Papa quien, según W. Reinaga, "no respondió nada, simplemente lloró". El texto de la carta que reproduce el periódico *Ayra* es el siguiente:

> Señor Papa: Nosotros, indios de Los Andes y de América, decidimos aprovechar su visita para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos ella no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia.
>
> Por favor Santidad, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan de sus preceptos morales más que nosotros. Desde la llegada de Colón se ha impuesto en América, a la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa. La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en cruz que atacaba el alma india.

Wankar Reinaga comenta el llanto del papa:

> Sus lágrimas no fueron un llanto resentido, belicoso, espinoso, de odio. Fueron lágrimas de amor, compartiendo el dolor del indio, contra la gran injusticia. Esa reacción es grande. Cabe solamente en un alma grande. No podía imaginar mejor respuesta.

Entre tanto, el criollaje boliviano había dividido sus reacciones: una tendencia pretendía mostrar esta visita como un mensaje de amor y unión entre todos los bolivianos; otra encabezado por el Partido Obrero Revolucionario

(POR) que oportunamente[50] había resumido su consigna en: "¡No a la religión de los k'aras[51]! ¡Viva la Pachamama!" como lo proclamaba un cartel colgado en el frontis de la Universidad Mayor de San Andrés. Es interesante constatar que aunque los jóvenes indianistas estaban en contra de la visita papal, su rechazo al racismo del trotskismo era mayor. En una crónica publicada por Mario Padilla, el autor relata que se presentó en un pabellón universitario donde cada sábado, la organización URUS, órgano universitario del POR, daba sus cursos políticos formativos; allí se encontró con el mismo Guillermo Lora y Juan Pablo Bacherer. Padilla, seguramente un católico ferviente, intentó rebatir a los jóvenes trotskistas y fue rebasado y expulsado del aula. Sin embargo, un grupo de jóvenes lo acompañó en su salida: eran los indianistas. "Muchos de aquellos jóvenes pertenecían unos al 'Movimiento Universitario Indio del Kollasuyo y otros al 'Frente Indio Amaútico del Tahuantinsuyo' (…) cambiamos ideas por espacio de una hora y media. Encontré una juventud distinta, inteligente y sana…"[52]. Lo que seguramente no sabía Padilla es que los jóvenes indianistas estaban muy conscientes de la manipulación y discriminación de la izquierda criolla boliviana y por eso abandonaron el pabellón trotskista, aunque la coincidencia en el rechazo a la religión opresora fuese similar. La relación entre partidos de izquierda como el POR y el Partido Comunista Boliviano (PCB) con el indianismo-katarismo merecen un estudio aparte ya que en diferentes circunstancias históricas existió un fuerte racismo y paternalismo desde la izquierda boliviana hacia la población indígena.

La manipulación de la imagen india fue extensa: se publicaron ingentes cantidades de fotos de mujeres y hombres de pollera, poncho, flechas, dando su recibimiento enfervorizado al papa católico. Asimismo se planteó la idea de una supuesta unidad nacional gracias a la religión católica.

---

50 El Partido Obrero Revolucionario nunca creyó ni en la Pachamama y tampoco compartía ninguna idea símil con los creadores de la oposición *q'aras* versus indios. Su líder, Guillermo Lora, publicó un texto titulado *Naciones oprimidas y religión* (1988) que exponía la línea del POR respecto a la visita papal.

51 En los carteles del POR escribían erróneamente *k'aras* con k (que en aymara significa: tejido tupido) queriendo decir *q'ara* que en aymara significa pelado. Ver Layme (2004). El término *q'ara* es un denominativo que se le da a los criollos y mestizos, significando que vinieron a las Américas desnudos, pelados, sin nada y se hicieron ricos con la explotación y latrocinio a los indios.

52 Padilla, Mario. "¿Quienes se oponen a la visita del papa?". *Presencia*, 7.05.1988, p.3.

Foto 12

Caricatura sobre el encuentro del papa con un indígena, por Rulo Vali



Fuente: *Presencia*, 10.05.1988.

Posteriormente a la visita del Papa –que también tuvo un encuentro con los indios del Oriente boliviano– se pudo ver que indígenas de occidente y de tierras bajas tenían diferencias en cuanto a organización, fortaleza de postulados programáticos y logros políticos.

> ... los nativos habitantes del oriente boliviano: chiriguanos, movimas, sirionós, yukis, chamas y otros pueblos sufren aislamiento; una suerte de confinamiento impuesto por la fuerza y por el desinterés de las autoridades nacionales y departamentales. En nombre el progreso, los indígenas orientales son víctimas del despojo de sus tierras, se los intimida o asesina. A muchos de estos pueblos, sedentarios desde la evangelización misionera, se los ha convertido nuevamente en nómadas, obligados a refugiarse en las espesuras de los bosques, en la medida que avanza la ambición de los depredadores, con la cómplice inactividad de las autoridades[53].

53 "Protección a los grupos étnicos". *Presencia*, 17.05.1988, p. 13

El día en que el gigante dormido no pudo despertar

El día señalado para que "el gigante dormido" despertara e hiciera temblar la tierra que era suya y donde se lo había reducido a condición de animal había llegado. Fui testigo presencial de aquella fecha y me admiró que mientras nos dirigíamos a la plaza de San Francisco, en La Paz, donde se realizaría el acto principal no vi a ningún criollo. Es más: se sentía, se olía el miedo a los grupos de indios que llegaban de las comunidades.

Un temor a atentados terroristas o a desbordes indios se vivía en las ciudades, especialmente en La Paz; el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), movimiento insurgente que había anunciado el inicio de su guerra comunitaria el 23 de junio de 1991 y había realizado varios atentados, se convirtió en ese año en una sombra que justificó una sañuda persecución a sospechosos de "terrorismo".

Foto 13

Captura de Felipe Quispe Huanca, ideólogo del EGTK

• EL IDEOLOGO

El recientemente capturado cabecilla del EGTK, Felipe Quispe Huanca (a) "El Mallku", admitió ser ideólogo del grupo subversivo y que su propósito era buscar "la liberación de su pueblo" y evitar la opresión así como el abuso de los llamados "karas" (blancos). Asimismo, reconoció haberse equivocado en su plan de concientización pero que sus seguidores harán los "correctivos" para continuar en la lucha. (Pág. 3, 1era. Sección).



Fuente: *El Diario*, 21.08.1992.

En abril de 1992 se había aprehendido a varios militantes del EGTK: Tiburcio Herrada, posteriormente Álvaro García Linera, Víctor Ortiz, Silverio Mayta, Raquel Gutiérrez y Santiago Yañique, un día después Macario Tola Cárdenas (Iturri, 1992: 21). En marzo de 1992 se inició el proceso contra los detenidos del EGTK, pero varios guerrilleros estaban prófugos entre los

cuales estaba el más buscado: el líder aymara Felipe Quispe "El Mallku". A lo largo de los meses de marzo, abril, junio y julio, los organismos de inteligencia se dedicaron a cercar al Mallku hasta que el 19 de agosto de 1992, dos meses antes de la recordación de los 500 años, fue detenido junto con los dirigentes indios, Alejandro Choque y Mario Apaza en la ciudad de El Alto. Los titulares de la prensa anunciaban: "Cayó Felipe Quispe Huanca!" y aseveraban que la ciudadanía en general condenó las acciones terroristas del EGTK, aunque admitían que "en el área rural, más que todo del altiplano, este grupo tuvo cierta acogida desde el momento que intentaban, según el EGTK, reivindicar los derechos históricos de los campesinos que vienen avasallados desde 500 años"[54].

El Ministerio del Interior organizó una conferencia de prensa en la que Felipe Quispe se mostró como un cabecilla lleno de orgullo y valor, sorprendiendo a los periodistas. En una entrevista agresiva que le hizo la periodista Amalia Pando en la que le reprochó la conformación del EGTK, Quispe le respondió afirmando que lo hizo porque él no quería que su hija fuera su sirvienta:"¿porque nosotros sólo tenemos que ser barredores, cargadores de los *q'aras*?"preguntó e inmediatamente habló de la postergación india a los 500 años:

> ... La lucha armada que [abrazamos] como producto de los 500 años de opresión o del encuentro de dos mundos -depende de quién lo diga- no terminó, mientras los hijos de Tupac Katari vivan en la miseria, en la pobreza y en la explotación se levantarán millones de indios... Los indios hemos estado oprimidos desde hace 500 años, condenados a ser cargadores, barrenderos o gendarmes que cuidan la propiedad de nuestros opresores, porque no podemos ser igual a todos (...) los indios[55].

Asimismo, Felipe Quispe declaró que buscaba la liberación de su pueblo y quería terminar con el abuso de los "*q'aras*". En otra entrevista que se le hizo el 16 de septiembre de 1992, se refirió nuevamente al Quinto Centenario advirtiendo que: "el 12 de Octubre habrá movilización (...) el movimiento no

54 "Nuevo golpe contra el EGTK. Cayó Felipe Quispe Huanca, alias Mallku". *Hoy*, 20.08.1992.

55 "Quispe Huanca dijo haberse equivocado en lucha armada". *Hoy*, 22.08.1992.

se detiene, estamos seguros que se va a constituir un gobierno indio, porque tenemos nuestra propia cultura e historia somos dueños de la tierra" (Iturri, 1992: 25). Se desató una tremenda persecución afirmando que el EGTK estaba relacionado con el grupo terrorista Sendero Luminoso del Perú y, según rezaban los titulares, los militares provocaron pánico en las comunidades en busca de senderistas. Pese al acoso y vigilancia destinados a amedrentar al movimiento indígena, el 11 de septiembre de 1992:

> Una marcha de campesinos de las provincias de La Paz recorrió (...) el centro de la sede de gobierno para concluir en un cerco humano alrededor de la cárcel de San Pedro, donde reclamaron la libertad de Felipe Quispe, el líder del subversivo "Ejército Guerrillero Tupac Katari".La inusual decisión de los manifestantes sorprendió a los escasos seis policías que vigilaban la puerta del penal, donde se encuentra Quispe (...) Vestidos con ponchos y rebosos, los campesinos aseguraron además que, en varias comunidades altiplánicas, son objeto de abusos por parte de efectivos militares que practican allanamientos en busca de militantes del EGTK[56].

La demostración indígena se retiró después de 20 minutos y sus integrantes se dirigieron al Teatro al Aire Libre donde discutieron acerca de las futuras acciones para preparar la protesta de los 500 años, incluyendo la posibilidad del "Segundo Cerco" a las ciudades. Los meses posteriores fueron de tortura y sufrimiento para los aprehendidos y especialmente para las mujeres e indios presos, pero al acercarse el mes de octubre y la rememoración de los 500 años de sufrimiento indio, la inquietud del Ministerio del Interior llegó a un máximo haciendo controles de la frontera con el Perú pues se temía el ingreso de guerrilleros de Sendero Luminoso que los organismos de seguridad suponían ligados al EGTK. El subsecretario del Interior, Marco Antonio Oviedo, y el comandante de la Policía, J. Céspedes, tuvieron que advertir que los únicos responsables de dar información a la prensa eran ellos pues "Un matutino local dijo el martes que el EGTK 'iba a lanzar explosivos a la embajada española y a la residencia del embajador Bowers' en rechazo a los 500 años del descubrimiento de América"[57].

56 "Inusual acción de protesta. Campesinos cercaron el penal de San Pedro". *Presencia*, 12.09.1992.

57 "Falso. EGTK no planeaba ingresar en atentados citadinos". *Presencia*, 25.08.1992.

Foto 14

Indígenas urbanos y rurales cercan el penal de San Pedro pidiendo la libertad de "El Mallku", Felipe Quispe.



San Pedro, sitiado
Manifestantes campesinos comienzan sorpresivamente un cerco humano alrededor del penal San Pedro, luego de realizar una marcha por el centro de La Paz.

Fuente: *Presencia*, 12.09.1992.

Iniciando el mes de octubre, dirigentes de la CSUTCB exigieron al gobierno de Jaime Paz Zamora la liberación de los presos "campesinos" del EGTK, dictando una amnistía general e irrestricta especialmente para Felipe Quispe "como una muestra de respeto a las libertades y derechos de los campesinos ofertada por el gobierno recordando los 500 años de la llegada de los españoles a América" (Iturri, 1992: 25). Asimismo, miembros de la CSUTCB acusaron al Ministerio de Interior de haber cometido abusos hacia dirigentes campesinos bajo el pretexto de pertenecer al EGTK y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas reclamó por Sabina Choqueticlla, indianista perseguida y procesada por sindicaciones de ser terrorista, lo cual demostraba nuevamente que comunidades y organizaciones indígenas consideraban al EGTK como un movimiento que representaba una larga lucha de liberación india. El 5 de octubre se sucedieron dos atentados, uno en Potosí contra el monumento a Isabel la Católica y otro en Sucre contra el edificio de la Corte Superior del Distrito Judicial. Estos hechos relacionados con el EGTK marcaron profundamente la rememoración del Quinto Centenario.

La CSUTCB, dirigida por Paulino Guarachi, había preparado la protesta contra los 500 años de colonización con intensa actividad buscando medios de transporte, alojamiento y alimentación para los miles de indígenas que llegarían a La Paz desde todas las regiones del país. Se esperaba una concurrencia de 30.000 indígenas y campesinos en esta oportunidad[58]. Y aunque se proclamaba que los cinco siglos de colonialismo interno habían enajenado derechos elementales de las nacionalidades originarias, no se esperaban "actos violentos" y no era porque Guarachi dijo que iba a haber una vigilancia estricta de los mismos grupos organizados de indígenas sino porque, como afirma el historiador aymara Pedro Portugal, el movimiento político indio se había dividido y debilitado tanto en sus luchas internas que, en ese momento, las fuerzas no alcanzaban para ningún estallido de protesta; adjunto a esta observación que el principal líder del movimiento aymara de liberación, Felipe Quispe, estaba preso en la cárcel de seguridad de Chonchocoro[59] de tal forma que Oviedo podía afirmar con cierta seguridad "que la insurgencia armada está controlada, aunque reconocía que el rebelde Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), no fue desarticulado totalmente"[60].

Por supuesto, el criollaje en el poder no conocía la terrible debilidad que estaba sufriendo el movimiento indio a principios de los años 1990, así que extremó su miedo y vio al EGTK como una amenaza pese a que sus líderes estaban en cárceles y habían sido terriblemente torturados para obligarlos a delatar sus articulaciones. En octubre de 1992, el temor del gobierno, entonces presidido por Jaime Paz Zamora, se manifestó en declaraciones contradictorias: por una parte decían que el EGTK estaba mínimamente activo y se restaba importancia a los fugitivos pero a la vez se anunciaba "la captura de dos presuntos militantes del grupo rebelde e informó que los detenidos tenían planes de atentar con cargas de dinamita contra el monumento a la reina española Isabel la Católica..."[61]. Tanto la comandancia general del Ejército

58 "CSUTCB ultima detalles de marcha del 12 de octubre". *Presencia*, 5.10.1992.
59 Igualmente se encontraban presos componentes criollos del EGTK, entre ellos el actual vicepresidente del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera y otros. Además, miembros del EGTK habían muerto, según decía el subsecretario del Interior, de forma fortuita en Kelhuani, un distrito minero ubicado a 20 kilómetros al norte de la ciudad de La Paz.
60 "Terrorismo está controlado en Bolivia". *Presencia*, 1.10.1992, p.7.
61 "EGTK sigue activo, aunque mínimamente, dice el gobierno". *Presencia*, 8.10.1992.

encabezada por el Gral. Oscar Escobar y el Director Nacional de Inteligencia Carlos Valverde buscaban anular totalmente al EGTK. Decía Valverde:

> se trabaja "arduamente" debido a que no se descarta en absoluto que sus células [del EGTK] hayan sido completamente desarticuladas" y amenazaba que si se descubría "alguna célula o grupo se lo destruirá, se detendrá a sus miembros (…) lo que se busca es destruirlas, no puede haber alguna rearticulación[62].

Con este temor se reunieron las FF.AA. y la Policía para "garantizar la paz social" el 12 de Octubre y el subsecretario del Interior, Oviedo, advirtió sobre una presencia intensiva de cuadros policiales en las plazas, monumentos y otros lugares que podían ser posibles blancos para los terroristas afirmando que:

> … hasta el momento no se pudo establecer indicios sobre la autoría de los atentados ocurridos en Sucre y Potosí. No obstante, fuentes policiales aseguraron que en las inmediaciones de la Plaza Isabel la Católica de Potosí se encontraron dos panfletos con mensajes contrarios a la celebración del V Centenario. "Nunca hemos asegurado que el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) haya sido totalmente desarticulado", explicó el subsecretario[63].

El miedo era evidente y la policía se ensañó contra gente joven e indígena que parecía pertenecer al EGTK, como ocurrió con el desafortunado Miguel Ariñez, mensajero de la COB y una mujer llamada María Mercado[64]. Tanto el secretario del Interior como el comandante general de la Policía amenazaban a la indianidad en protesta. Céspedes afirmaba que "su institución responderá con violencia cualquier acción excesiva de los campesinos…" y Oviedo advertía que "si es necesario la Policía responderá la violencia con violencia porque para eso está la Policía, para resguardar el orden establecido"[65].

El desasosiego de la policía y de los organismos de inteligencia se agudizó el 12 de Octubre y se desplegaron paramilitares que identificaban y sacaban

62 "Actividad de grupos irregulares es seguida de "muy cerca"". *Presencia*, 1.10.1992, p.3.
63 "FF.AA. y Policía garantizarán la paz social el 12 de octubre". *Presencia*, 7.10.1992, p.7.
64 "Gobierno descarta que EGTK incursione en terrorismo selectivo". *Presencia*, 9.10.1992, p.7.
65 "Policía responderá violencia con violencia el 12 de octubre". *Presencia*, 8.10.1992, p.7.

fotos a los dirigentes y activistas indios y a los periodistas. Por ejemplo, los reportes de prensa en Sucre, mostraban que:

> Varios desconocidos fueron sorprendidos filmando y sacando fotografías a dirigentes campesinos y a periodistas que seguían paso a paso esta manifestación. Uno de ellos, al ser descubierto, se identificó como periodista de un medio de comunicación de Santa Cruz, pero no portaba ningún documento[66].

En Cochabamba, el comandante de Policía, coronel Ramón Esprella, pidió a la ciudadanía "que porte sus documentos de identificación y advirtió que se realizará un 'estricto control' en todo el departamento"[67].

A medida que pasaban los días, tanto la COB como la CSUTCB organizaban el aspecto logístico y simbólico de la concentración y marcha; por ejemplo la COB instruyó la incorporación de delegados del interior de país y la iza de *wiphalas* "como símbolo de la identidad cultural nacional"[68]. En Cochabamba, se esperaba una movilización de 20.000 campesinos aunque el secretario ejecutivo de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba, Eleuterio Romero, ponía en claro que "Para nosotros no se festeja los 500 años. Para nosotros es un repudio a la espantosa miseria de nuestro pueblo"[69]. El ampliado nacional de las organizaciones afiliadas a la COB declaró movilizaciones intensivas a partir del 12 de Octubre. Sin embargo, el ministro del Interior, Carlos Saavedra Bruno, prefirió mofarse de la movilización indígena a realizarse: "Será una demostración folklórica"[70], añadía con desprecio: "no será de una dura protesta por conmemorarse los 500 años del descubrimiento de América, sino para demostrar que el país es de 'matriz indígena'...". Pero aunque finalmente las demostraciones fueron mayormente simbólicas –pese al carácter masivo de la concentración y de la

66 "Queremos una tierra nueva con justicia, respeto y participación". *Presencia*, 13.10.1992, p.1.
67 "Campesinos iniciaron lucha por un nuevo Estado y leyes propias". *Presencia*, 13.10.1992, p.4.
68 "COB convoca a organizaciones sindicales a la marcha del 12". *Presencia*, 8.10.1992, p.6.
69 "20.000 campesinos "tomarán" Cochabamba el 12 de octubre". *Presencia*, 8.10.1992, p.6.
70 "Ministro del Interior: Campesinos realizarán marcha folclórica el 12 de Octubre". *Presencia*, 7.10.1992, p.7.

marcha– Saavedra no pudo prever que la voluntad de cambio expresada ese 12 de Octubre de 1992 se plasmaría en profundas transformaciones en Bolivia.

En la noche del 11 de octubre, en Cochabamba,

> una carga de dinamita hizo explosión en una de las puertas centrales del nuevo edificio del Palacio de Justicia y causó daños materiales de consideración (…) varios sospechosos fueron interrogados en el curso del día, entre ellos un ciudadano peruano que participó en una serenata[71].

Foto 15

Titulares del periódico *Presencia* sobre las acciones indígenas y protestas realizadas en noviembre de 1992 en contra de los 500 años del arribo español



...de 25.000 campesinos en Sucre

Queremos una tierra nueva con justicia, respeto y participación

Desconocidos dinamitaron el nuevo Palacio de Justicia

Fuente: *Presencia*, 13.10.1992.

En Potosí las fuerzas de seguridad detuvieron a cinco jóvenes, dos de ellos argentinos y los otros tres estudiantes de la facultad de Derecho, uno de ellos, Dimitri Lizidro, fue trasladado a La Paz,

71 "Desconocidos dinamitaron el nuevo Palacio de Justicia". *Presencia*, 13.10.1992

De los cinco, cuatro fueron puestos en libertad por gestiones de las principales autoridades de la universidad potosina, en tanto que Dimitri Lizidro fue trasladado a La Paz. Fue imposible conocer los motivos concretos del traslado de dicho estudiante. Simplemente se supo que se inculpó de "estar vinculado a grupos de terrorismo en el país[72].

Pero había llegado por fin el día esperado por algunos y temido por otros. La marcha que partió desde la Ceja de El Alto donde se concentró la gente fue multitudinaria y contaba con grupos de todas las provincias del departamento y delegaciones de Oruro en gran número. Otro sector importante, el de los campesinos de los Yungas, bajó desde Villa Fátima y los estudiantes indianistas nos concentramos en lugares cercanos a la Universidad Mayor de San Andrés. La marcha estuvo dirigida por los dirigentes de la Federación Sindical de Trabajadores Campesinos y al paso de la misma, hubo incidentes cuando

> ... a su paso por las calles Baptista y Tumusla lanzaron piedras a los comerciantes obligándolos a recoger sus puestos de venta. Asimismo, a los que miraban desde los balcones en tono enérgico se les obligó a cerrar sus ventanas, recordándoles que se trataba de una marcha de protesta, no de un desfile folclórico. Miles de petardos explotaron durante la movilización campesina[73].

La denominación tradicionalmente e internacionalmente utilizada para referirse al arribo del colonialismo español había cambiado de "Día de la Raza" a "Encuentro de Dos Mundos" pero, para la indianidad, significaba igualmente un genocidio del cual se había sobrevivido: "no hemos desaparecido y seguimos luchando por nuestra independencia" decía el dirigente campesino Juan de la Cruz Villca[74]. Las manifestaciones fueron impresionantes: más de 30.000 indígenas urbanos y rurales se concentraron en la Plaza de los Héroes, miles de wiphalas se confundían entre los pututus y los instrumentos musicales andinos, como bien había pronosticado con cinismo el ministro Saavedra:

---

72 "Universitario es sindicado de asociación con terrorismo". *Presencia*, 13.10.1992

73 "Al cumplirse 500 años de conquista. Miles de campesinos rechazaron con vehemencia la explotación". *Presencia*, 13.10.1992, p.6.

74 "500 años: Protesta campesina y ninguna celebración oficial". *Presencia*, 12.10.1992, p.1 (primera plana).

> La protesta, coloreada por docenas de wiphalas que ondearon los campesinos mientras otros tocaban bombos y 'pututus', resultó más festiva que belicosa, y fue innecesaria la intervención de los cerca de 20.000 policías y soldados desplegados en las principales ciudades...[75].

Se pronunciaron diferentes discursos en aymara, quechua y castellano que pedían "acabar con los 500 años" y que debían cambiarse las condiciones de vida para los pueblos originarios. "Durante el acto de reivindicación de los pueblos originarios estallaron tres dinamitas, en señal de saludo a la nueva época"[76] hubo una ofrenda a la Pachamama y se marchó alrededor de la plaza Murillo para simbolizar el cerco al palacio de gobierno. Cerca de las calles Comercio y Yanacocha, a pocas cuadras del palacio de gobierno, la marcha fue detenida por efectivos policiales. Finalmente parte de la misma se dirigió a la plaza San Pedro donde se exigió la libertad de Felipe Quispe y otros líderes indios detenidos. Otro grupo se fue al Teatro al Aire Libre donde se inició la Primera Asamblea de los Pueblos Originarios; pero tras casi una hora de espera, tuvo que suspenderse por que los delegados no llegaron debido al cansancio de la jornada.

Terminado el recordatorio quedaron dos elementos importantes: uno de ellos fue la impresionante y multitudinaria presencia india concentrada en las plazas principales de las ciudades; el segundo se refiere a los conflictos internos de la indianidad de occidente de país que se reflejaron en la Asamblea de Pueblos Originarios. Un importante activista y periodista aymara, Cancio Mamani, dijo sobre la asamblea que no debía confundirse "con un gobierno indígena, un partido político o una forma de Estado paralelo al actual (...) es el germen de un Estado Plurinacional y Pluricultural"[77] y criticó los conflictos que hubo entre los que pronunciaron discursos en el acto central del repudio a los 500 años. La asamblea no prosperaría y no era solo porque existía una injerencia política de diferentes partidos de izquierda[78] sino por los conflictos internos del indianismo y del katarismo.

75 "Protesta boliviana contra 500 años. Campesinos exigen reconocimiento de realidad multiétnica y pluricultural". *Presencia*, 13.10.1992 (portada).

76 "Miles de Campesinos rechazaron con vehemencia la explotación". *Presencia*, 13.10.1992.

77 "Indígenas y dirigentes evaluarán Asamblea de Pueblos Originarios". *Presencia*, 18.10.1992, p.6.

78 El dirigente Juan de la Cruz Willca afirmaba que "existió injerencia política no sólo del MBL, sino de otras corrientes políticas". "Asamblea de Pueblos Originarios no fracasó fue un hito histórico". *Presencia*, 18.10.1992, p.6.

Discursos y contra-discursos argumentativos, icónicos y simbólicos relativos a los 500 años

La resurrección de Tupac Katari

Diferentes estudiosos[79] han investigado acerca de los aspectos mesiánicos que fueron inherentes a diferentes movimientos insurgentes indios, desde la rebelión katarista pasando por la el alzamiento orureño del 10 de febrero de 1781, hasta el levantamiento de Zárate Willka en 1899. En este acápite, demostraremos que varios de esos elementos estuvieron presentes en el recordatorio de los 500 años del arribo español.

Jorge Hidalgo Lehuede relaciona los movimientos milenarios con "gente que se siente a sí misma oprimida, como entre los marginales, pueblos en situación colonial, campesinos descontentos y oprimidos, y que están deseando la liberación" (Hidalgo, 1983: 117). Señala que

> la característica de los movimientos rebeldes primitivos o milenaristas es el de carecer de un método para conducir los cambios, de carecer de una teoría que les permita alcanzar el poder político, y que por lo tanto sus acciones están destinadas a favorecer el advenimiento del tiempo en que los sueños se harán realidad, sin limitaciones ni restricciones (*Ibíd.*: 117-118).

El líder es quien precipita el tiempo de cambio y es un redentor, pues está dispuesto a morir por ese paraíso esperado. La colonia dejó sin derechos a los indígenas y convirtió a los caciques en instrumentos de opresión. La desesperación condujo a la destrucción de su sociedad y su psiquis y es cuando surgieron en Cuzco profecías de alzamiento de indios contra los españoles, supuestamente atribuidas a Santa Rosa y San Francisco Solano. En lo que hoy es Bolivia, Hidalgo Lehuede muestra como un ejemplo de generación de un movimiento milenarista a la figura de Tomás Katari y sus luchas de defensa de la dignidad y derechos de los indígenas que derivaron en su encarcelamiento, tortura y asesinato:

> La muerte de (Tomás) Catari es seguida en Chayanta y en otros sectores del sur andino por movimientos que se van a caracterizar por su violencia, por una fuerte esperanza mesiánica o milenaria e incluso por una

---

79 Como Nicholas A. Robins, Sinclair Thomson y Jorge Hidalgo Lehuede, principalmente.

actitud iconoclasta o herejías en términos cristianos, pero también por el surgimiento de una nueva escala de valores, con fuerte énfasis en la herencia y valor de los antepasados (*Ibíd.*: 126)

En esos episodios vividos en diferentes comunidades en Potosí a lo largo del año 1780, las comunidades potosinas utilizaron ritos de sacrificio o *wilancha*[80] en el episodio del levantamiento del pueblo de Moscari (Chayanta, Potosí); cuando, el 5 de septiembre de 1780, se quemaron las casas de criollos y mestizos, estos se refugiaron en la iglesia del pueblo, fueron torturados y matados[81] y los objetos "sagrados" de la iglesia fueron utilizados para hollarlos simbólicamente –y no tan simbólicamente en el caso de tortura y asesinato a los sacerdotes católicos[82]– y proclamar su apostasía. Así lo refleja la terrible muerte del cacique indio-mestizo de Moscari, Florencio Lupa, quien fue acusado de ser instrumento de los españoles y enemigo de su raza: fue degollado y su corazón extraído en medio de libaciones (Robins, 1997: 86-89; Robins, 1998: 51-53).

Después del asesinato de Tomás Katari, corrió la voz de que había resucitado e incluso que se había reencarnado en Tupac Katari. Este elemento de *regeneración* es fundamental ya que el propio Tupac Katari

80 La *wilancha* (aymara) proviene de *wila*=sangre, o *qaraku* (*quichwa*) que proviene del verbo *qaray*=convidar alimentos; en la cultura aymara es un ceremonial de sacrificio ritual a la Pachamama, fuerza femenina que representa a la tierra; usa ofrendas utensilios de sacrificio que pueden ser objetos cerámicos, de plata, oro, coca, alimentos, sacrificios animales o humanos que podrían tener origen incluso en la civilización Tiwanakota aunque los arqueólogos y antropológos no tienen todavía certeza sobre la teoría de los sacrificios humanos. "Consiste (…) en la ofrenda y consagración de un objeto (animal, vegetal, humano u otro) por medio del cual se establece una comunicación con la divinidad" (Ruiz, 2011: 64-5).

81 Además, pudieron haber llegado a la práctica del canibalismo o a beber la sangre del enemigo, como menciona Robins (1998) quien también se refiere a la interpretación de Jan Szeminski quien afirma que no se trataba de un sacrificio sino de un castigo a los culpables por haber cometido crímenes.

82 Dice Robins: "los religiosos fueron también víctimas de la furia y el odio indios. Junto al padre Herrera encontraron la muerte su hermano el padre Domingo Herrera y tres clérigos que murieron en sus casas y el cementerio. Un jefe indio confesaría más tarde que el odio hacia los sacerdotes provenía de las numerosas exigencias pecuniarias impuestas por la iglesia. Con la rebelión, la hostilidad se profundizó aún más, los objetos religiosos de valor encontrados en la iglesia fueron robados mientras que las imágenes religiosas quedaron hechas pedazos" (Robins, 1998: 54).

> ... afirmaba ser la reencarnación de Tomás Katari y así a la vez decía que descendía de 'lugares más al norte y de España', además de que después de la muerte de Tupac Amaru, también reclamó ser su reencarnación (Robins, 1997: 99).

El líder mesiánico debía tener varias cualidades, por ejemplo, la comunicación privilegiada con espíritus o deidades y tener revelaciones; por ejemplo Tupac Katari "abría una cajita e plata que siempre llevaba, o se la acercaba al oído, afirmando escuchar en ella la voz infalible de Dios" (Robins, 1998: 133). Además, era un intermediador de las fuerzas superiores con poderes que incluían la resucitación en un contexto utópico, además en él se cumplían las profecías del advenimiento de un nuevo *Pachakuti*[83]. Estos poderes, monopolizados por el líder, eran tan exclusivos que el predicador indio llamado Guarachi fue apuñalado por Tupac Katari por haber dicho que tenía diferentes poderes entre los que estaba el de hacer que el sol bajara del cielo.

Volviendo a 1992, el EGTK planteó que los 500 años marcaban un tiempo milenarista que requería el sacrificio de sus vidas, el ofrecimiento de su sangre para la *wilancha* a la Pachamama y al Tata Inti.[84] Además, definieron que este sacrificio debía comenzar en el *Inti Raymi* (quichwa) o *Villka Kuti*[85] (aymara), que simbólicamente significa el cambio de los tiempos. Dentro de los tiempos andinos, los Ayllus Rojos definieron que los aymaras estábamos viviendo en el *Arum Pacha* o tiempo de oscuridad, pero que los quinientos años marcaban un tiempo de cambios para lo cual debía atravesarse el *Awqa Pacha* o tiempo ritual de la guerra comunitaria para subvertir los tiempos y llegar al *Jach'a Uru* o día de la liberación india:

> En esta fiesta mítica INTI RAYMI, con toda disciplina y religiosidad comunitaria, los AWQA - KAMAYUS exponemos y brindamos nuestras

83 "Kuti significa un vuelco, un cambio radical en el acontecer temporal y espacial (...) la invasión de su mundo por parte de los Castellanos fue concebida por los propios Aymaras y Quechuas como Pachakuti, que Waman Puma de Ayala expresó como "el mundo al revés"..." (Mignolo, 2006: 2).

84 Manifiesto de los Ayllus Rojos, citado en Quispe 2009.

85 *Villka Kuti*, del aymara *villca*=sol, *Kuti*=regreso. *Villka kuti* significa el retorno del sol que se da en el solsticio de invierno en el sur, pero su significancia filosófica y política en el mundo aymara es que si se dio un fenómeno de invierno con la invasión española, el retorno de los indios a su cultura, a sus bases y poder se producirá el gran día (el *jach'a uru*).

> vidas y sangre para ch'allar a la Pachamama y al Tata Inti, para que nuestra Guerra Santa se desarrolle y florezca en el vasto Qullasuyu- Tawantinsuyu y ante la faz del mundo entero. Como respuesta contundente a los remanentes coloniales que se alistan y se preparan para conmemorar el V Centenario del genocidio y etnocidio de las naciones y pueblos usurpados e invadidos de este continente. Cerramos este desgraciado y gemido drama de 500 años con muchos y ruidosos rituales, Jaillis, Qhantus, contremolar de Wiphalas y ulular de los pututus, fogatas desde la cima de los más altos cerros, de las profundas quebradas y de las tibias llanuras iniciamos e inauguramos la Guerra Comunitaria desde Urinsaya a Aransaya[86].

En otro tono, esta vez katarista, pero interpretando a su vez a los 500 años bajo la luz del Pachakuti o reversión de los tiempos en la era del Quinto Sol, y anunciando el retorno de las *wakas* e *illas*, Fernando Untoja publicó un artículo titulado "Adiós 500 años de sufrimiento", en el que planteaba que:

> El "indio" vivirá y no el sufrimiento; porque el retorno de los dioses andinos: waq'as, illas, será el retorno de los tiempos buenos donde la reciprocidad y el calor humano nuevamente den sentido y supere las contradicciones mortales de las sociedades técnicamente avanzadas.El sol negro terminó, ahora viene el Pachacuti del Quinto Sol, con el cual la fuerza de la cultura aymara y quichua nuevamente creará su utopía y hará historia[87].

Semiótica aymara

Los pioneros en la emisión de símbolos aymaras son desconocidos aunque existen versiones de que podrían haber sido los padres católicos oblatos:

> ... el INDICEP[88] tuvo algo que ver con la puesta en escena de las figuras de Tupaj Katari y Bartolina Sisa. Imposible saber, asimismo, si se originó

86 De la Propuesta de declaración política-sindical al IV Congreso Ordinario de la CSUTCB. Ofensiva Roja de Aullus Tupakataristas. En: Quispe, 2009: 175.

87 Untoja, Fernando, "Adiós 500 años de sufrimiento". *Presencia*, 8.10.1992.

88 Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular, que dio bastante apoyo a los indígenas por los años 1970. De este instituto dice Hurtado: "Fue impulsado por el Oblato quebequense Santiago Gelinas, quien trabajó junto a otros profesionales bolivianos y extranjeros de orientación cristiana y también marxista (...) estuvieron relacionados con la creación de Radio Emisoras Bolivia, la voz de los sin voz" (Hurtado, 1986: 254).

> en La Paz o en Oruro o si fue simultánea o no. Cada uno dice ser el iniciador. En todo caso fue INDICEP el que hizo circular los dos posters de Tupaj Katari y Bartolina Sisa (Hurtado, 1988: 47).

En realidad, se apunta a la iniciativa de diferentes líderes aymaras entre los cuales descolló el asesinado líder Raimundo Tambo, fundador del Movimiento 15 de Noviembre, precursor del Movimiento Tupaj Katari, y uno de los ideólogos del Manifiesto de Tiahuanaco. Como, al parecer, Raimundo tenía un parentesco sanguíneo con Tupac Katari (Hurtado, 1988: 276), lo reivindicó por aquellos años. Dice Hurtado: "Jenaro [Flores] cuenta que muchos lo tomaban por loco y que él mismo no comprendía la importancia de la prédica de Tambo" (*Ibíd.*: 278).

En el año 1969, el MINKA tuvo mucho que ver con el resurgimiento de símbolos aymaras relacionados con Tupac Katari: por ejemplo, en 1970, el Centro de Coordinación y Promoción del Campesinado,

> … con la colaboración de José Ma. Centellas y Juan Chambilla y con la presencia de Juan José Torres, descubrieron en Ayo-Ayo un monumento de Tupaj Katari en ocasión del 189 aniversario de su inmolación. La concentración fue imponente (*Ibíd.*:38)

Asimismo y de manera pionera, se empezó a utilizar la *wiphala*: "Estos símbolos acompañan a partir de entonces los actos cívicos en el campo y en particular, cada 15 de noviembre, en Ayo-Ayo, la concentración, los discursos y la tradicional misa en memoria de Tupaj Katari" (*Ibíd.*: 38). Fueron reforzados por personajes como monseñor López de Lama, "obispo de la prelatura de Coro-Coro, que alentó este tipo de celebraciones. El 15 de noviembre de 1977 celebró, él mismo, en Ayo-Ayo una misa en memoria de Tupaj Katari" (*Ibíd.*: 34).

Las relaciones que tuvieron los kataristas con el presidente Juan José Torres (1970-1971) eran buenas: en una visita que le hicieron le llevaron un estandarte

> … confeccionado en bayeta de la tierra con la figura de Tupak Katari y la inscripción del ama sua, ama llulla, ama khella. Al entregarlo le dijeron al General que un día vendrían miles a recogerlo, aludiendoa la conocida sentencia de Tupaj Katari e insinuando la toma del poder (*Ibíd.*: 54).

En los últimos años, sin embargo, estas celebraciones han ido cobrando un contenido cada vez más político no exento de cierto mesianismo. En efecto la promesa de Tupaj Katari: volveré convertido en miles y miles ha empezado a movilizar a los aymaras en pos de una utopía propia (*Ibíd.*: 34).

Este símbolo fue asumido por Felipe Quispe y los Ayllus Rojos. Quispe, como principal redactor sus manifiestos, dedicó su trascendental escrito al ejemplo de sublevación que significó el levantamiento del héroe aymara Tupac Katari, mostrándolo como una necesidad frente al

> ...áspero, brutal y criminal invasor, [que] con la espada muy bien afilada de sus reyes católicos y con la Cruz y la Biblia cristiana, destruyeron la hermosa expresión milenaria cultural y el brillante "modelo comunitario horizontal y colectivista de Ayllus..."(Quispe, 1998: 19).

Caracterizó a los españoles como invasores que

> ...no temían ni a la muerte con el interés del oro y plata y por volverse ricos se mataban (...) entre ellos (...) También quitaban las mujeres doncellas y las violaban por fuerza, a las que se oponían las asesinaban (...)sin temor a su dios blanco (...) no había justicia para nosotros (*Ibíd.*: 21).

El recuerdo de la rebelión de Tupac Katari fue el elemento central de la simbólica aymara durante la recordación de los 500 años: en los discursos, en las referencias, poesía e íconos, fue tan fuerte que los grupos indianistas de la ciudad de El Alto anunciaron un "cerco pacífico" a La Paz, recordando el cerco sisa-katarista de 1781que mantuvo aislada a la ciudad por meses.

Un afiche anónimo creado en la ciudad de El Alto y con una aparente fuerte ligazón con el movimiento de Felipe Quispe, llamaba precisamente a un segundo "Cerco a La Paz". En el afiche se destaca como figura principal, y en plano superior, a Katari en armas, lo cual muestra que está en *awqa pacha* o guerra comunitaria; está usando un poncho rojo lo que, además del simbolismo de la zona aymara de dónde provenía, se refiere al *wila* que significa rojo en aymara, pero también sangre. La *wiphala*, símbolo principal aymara, está detrás de la imagen de Katari y una mujer que podría significar la presencia de Bartolina Sisa. El cóndor, otro de los elementos fundamentales de la icónica aymara, que representa poder y fuerza lo secunda a su izquierda; a su derecha inferior están las hojas de la Inalmama o coca y un hombre que, por la forma del sombrero, podría ser Tomás Katari; debajo de su imagen está representada la ciudad de La Paz.

Las acciones de los indianistas de El Alto incluían la creación de un órgano político: el "Parlamento de naciones originarias"[89]. La movilización y marcha y las acciones para "cercar a la ciudad de La Paz y protestar por la invasión española de hace 500 años"[90] sirvieron también para contrarrestar los actos oficiales de homenaje a la invasión española. Asimismo, Tupac Amaru fue una fuente de fuerza y en El Alto los indianistas adornaron con guirnaldas el monumento que le es dedicado.

Foto 16

Afiche emitido en la ciudad de El Alto en noviembre de 1992 para la realización de un segundo cerco a la ciudad de La Paz. Autor desconocido



89 Al respecto, no debe olvidarse que posteriormente, Felipe Quispe, llamado el "Mallku" (Mallku significa cóndor y también máxima autoridad aymara), que llegó a ser Secretario General de la CSUTCB, confrontaría al presidente Banzer y plantearía hablar con él "de presidente a presidente". En la creación del "Parlamento de naciones originarias", los indianistas pretendieron crear un organismo capaz de asemejarse en poder al Parlamento boliviano.

90 "Plaza de San Francisco centro de protestas por los 500 años. 'Cerco' pacífico a La Paz será intentado por comunarios alteños en repudio a 'invasión colonialista". *Presencia*, 12.10.1992, p.1.

Algunos autores remontan la primera iza de la *wiphala* al 19 de diciembre de 1931, durante la Semana Indianista, evento que tocó varios ámbitos de la temática andina "y hasta una romería a las ruinas de Tiwanaku que tuvo como guía al propio Arthur Posnansky" (Stefanoni, 2012: 53). Otros, como Inka Waskar Chukiwanka (2004: 2, 42-43, 46), consideran que su uso fue más antiguo y que la enarbolaron los ejércitos de Tupac Katari. En octubre de 1992, la *wiphala* se convirtió en un elemento simbólico fundamental: por ejemplo en Quillacollo (Cochabamba), la agrupación llamada Centro Juvenil Wiphala anunció que marcharía desde esta localidad hasta la plaza principal 14 de Septiembre, de Cochabamba, donde planeaban izar la *wiphala*. Este acto se vincula con "muchas sugerencias, entre ellas cambiar el nombre de la plaza Colón con el nombre de algún resistente como Zárate Willca"[91]. Fue especialmente chocante para el criollaje la iza de la *wiphala* y que no hubiera ningún uso de la bandera republicana boliviana. Por ello, las Fuerzas Armadas declararon que la bandera nacional era el único y máximo símbolo de la bolivianidad ya que habían notado que algunos activistas no reconocieron a la tricolor:

> Con la debida autorización del Ministerio del Interior, un grupo de marchistas originarios izaron, por primera vez, en la Plaza Murillo la Wiphala en forma paralela a la bandera nacional, no sin antes, protagonizar, entre ellos, un incidente: unos se oponían a que la tricolor sea también homenajeada[92].

El cóndor fue otro elemento fundamental: no fue coincidencia que el secretario ejecutivo de la Federación Departamental de Campesinos de Chuquisaca señalara en su discurso:

> Queremos una tierra nueva, un cielo nuevo, un país nuevo donde seamos tratados con justicia, dignidad y participación, para eso hemos venido aquí. Estamos demostrando que no necesitamos dinero ni regalos para marchar. Somos como los cóndores que levantan sus alas para llegar hasta donde están los poderosos[93].

91 "20.000 campesinos 'tomarán' Cochabamba el 12 de octubre". *Presencia*, 8.10.1992, p.6.; "Campesinos iniciaron lucha por un nuevo estado y leyes propias". *Presencia*, 13.10.1992, p.4.

92 "Militares respetarán la wiphala pero antes la tricolor". *Presencia*, 14.10.1992, p. 7.

93 "Queremos una tierra nueva con justicia, respeto y participación". *Presencia*, 13.10.1992, p.1.

Asimismo, el aspecto simbólico de religiosidad andina fue el preferido en todas las marchas y concentraciones que se hicieron en toda Bolivia; por ejemplo en Sucre: "Un yatiri y una mujer campesina cerraron oficialmente la protesta (…) Invocando a los dioses, al sol, a la luna y a los cerros, el anciano pidió bendiciones para los campesinos, sus tierras y animales"[94]. El ala indianista tenía otra visión de la recuperación de las *illas*, una significación de despertar del *Arum Pacha*, de la oscuridad y llegar a una reversión de los tiempos:

> Como consecuencia de la feroz y cruel invasión española a nuestro continente Tawantinsuyano, los hijos del Sol y de la Pachamama caímos en ese nefasto y negro "A r u m P a c h a" (Tiempo de noche), en esa larga noche oscura de 500 años; nuestros lugares sagrados, las Wak'as, Achachilas, Chuqi-Illas, Pukaras, etc., sufrieron la persecución, destrucción y extirpación por la religión cristiana invasora y asesina; al lado de esto, nosotros llegamos a sufrir y padecer bajo esa sombra triste y dolorosa de hambre, miseria, atraso, injusticia, discriminación racial, explotación, opresión extranjera en nuestras propias tierras ancestrales, gobernadas y manejadas por colonos, con sus imposiciones, preceptos, leyes, siendo esclavos y siervos del blanco q'ara burgués colonial, tanto en la Colonia, la República y hasta nuestros días[95].

"Una sola sangre" fue también uno de los lemas indios que proclamaba la unidad india y fue impresionante como el espiritual indio (llamado por la prensa el "Solitario Amauta") estuvo en la cabeza de la marcha proclamando la pervivencia y presencia de los pueblos originarios:

> Un amauta solitario encabezó la marcha encabezó la marcha, quien con voz emocionada y en aymara dijo a los paceños: "por la explotación que hemos sufrido, por este motivo estamos nosotros en esta marcha. Decimos que viva el Kollasuyo (…) estamos aquí los pueblos originarios (…) somos una sola sangre y tenemos que decir: Basta a la opresión (...) Durante su descenso, cientos de observadores, muchos de ellos migrantes del área rural, con lágrimas en los ojos vieron la marcha campesina, pero no se animaron a integrarse a ella"[96].

---

94 *Ibíd.*

95 Manifiesto del EGTK anexado por Quispe (2009: 171-172).

96 "Al cumplirse 500 años de conquista. Miles de campesinos rechazaron con vehemencia la explotación". *Presencia*, 13.10.1992, p.6.

Todo el ceremonial andino se repitió en las concentraciones aymaras y quechuas. Las *wajt'as*[97] a la Pachamama fueron parte importante del repudio a los 500 años de colonialismo. Por ejemplo en la Paz: "dos sacerdotes andinos hicieron la ofrenda pidiendo mejores días para los pueblos de estas tierras. Se hizo un pedido por la unidad, la riqueza, así como por la salud. Otra ofrenda se elevó al sol" (*Ibíd.*). Los *apus* fueron también invocados en la concentración en Potosí[98].

Conclusiones

La conmemoración del Quinto Centenario de la llegada española sirvió para la elaboración de nuevas teorías de los sectores intelectuales criollos, pero sobre todo fue un espacio de reflexión de los sectores indios urbanos y rurales sobre sus condiciones frente al Estado boliviano. Además, fortaleció el activismo indio, el cual expresó una posición histórica frente a las relaciones étnicas, clasistas y sobre todo políticas entre criollos e indios. En los años 1990, indianistas y kataristas hablaban ya de naciones indias y proyectaban "el retorno del Pachakuti" que restituiría "una sociedad comunitaria donde predomine la igualdad, reciprocidad y solidaridad, ya que en la actualidad la sociedad está plagada de corrupción, explotación, desigualdad e injusticia que trae hambre y pobreza"[99]. No fue extraño que la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa Regional El Alto hablara del "proyecto de la constitución del Estado de naciones originarias del Kollasuyo"[100]. El proyecto inicial de reconstitución de una nación india planteado por algunos sectores o el de inserción en el Estado boliviano, planteado por otros, se hizo más claro gracias a indianistas y kataristas y se propagó y tomó cuerpo en las bases. Por eso, en 1992, en la movilización de Cochabamba se dispuso que

97 Ofrendas a la Pachamama consistentes en objetos simbólicos como canela, cigarros, flores, frutas, figuillas de yeso; sobre todo dulces, azúcar y lanas de colores que representan las peticiones que se hacen a la Pachamama, todo ello rociado con vino. Esta ofrenda se arma en una "mesa" que arderá en una pira armada para el propósito. Posteriormente las cenizas de la *waj'ta* deben ser enterradas.

98 "Queremos una tierra nueva". *Presencia*, 13.10.1992, p.1.

99 "Mensajes de agricultores fustigan colonialismo". *Presencia*, 13.10.1992, p. 1.

100 *Ibíd.*

> ... a partir de la fecha las naciones originarias no acatarán leyes ni decretos del Estado capitalista y los gobiernos de la oligarquía si no son elaborados con su participación.Instruye la recuperación definitiva de su territorio, motivo por el que deberán ser expulsados "los patrones" que siguen explotando (...) nuestros recursos naturales (...) y no renovables...[101].

Las condiciones de la indianidad estaban claras para quienes la sufrían; por ello las bases indias podían ver claramente que sus condiciones fundamentales de exclusión permanecían con diferentes características. Es el caso de Germán Apaza de Oruro que decía:

> San Pedro de Totora no ha cambiado mucho desde las épocas de la colonia, es una provincia olvidada, no tiene carreteras, atención de salud y educación por parte del Estado.(...) Los niños mueren por la desnutrición y la diarrea, ya que solo comemos chuño y papa, como siempre, como desde nuestros antepasados[102].

Ante estas condiciones se formaron diferentes organizaciones y partidos indios marcados por tendencias fundamentales como el katarismo y el indianismo. Sin embargo, el faccionalismo y caudillismo, además de la cooptación y absorción que sufrieron por parte de partidos criollos nacionalistas, marxistas y neoliberales, y el encarcelamiento de los líderes de la tendencia guerrillera del EGTK, llevaron a una crisis del movimiento indio que se reflejó en los años 1990. Es por ello que la revolución anunciada se convirtió en un compás de espera para cambios futuros.

El propósito frustrado de liberación del Qullasuyu dio lugar, en ese momento, a la prolongación de la utopía de la restauración de un estado indio donde "todos los que viven en la mal llamada Bolivia" (Quispe, 2007: 90) alcanzarían el sumo bienestar y la felicidad después de la confrontación en el tiempo de guerra, el *awqa pacha*. Pero este no se dio y entonces se procedió al despliegue de simbolismos y ritos que significaban que el propósito del regreso y la reunificación del cuerpo de Tupac Katari no se había dejado de lado.

101 "Campesinos iniciaron lucha por un nuevo Estado y leyes propias". *Presencia*, 13.10.1992, p. 4.
102 "Los españoles ya no están pero la explotación sigue". *Presencia*, 13.10.1992, p. 8.

La recordación de los Quinientos años fue un evento frustrado dentro de la larga data de la lucha india de liberación que provenía desde la colonia pero abrió dos tendencias claras en la indianidad. Una tendencia proponía como único recurso la vía extrema: "La guerra comunitaria de ayllus ha formado parte importante en la vida de los indios y esta preferencia era porque lo consideraban como el único recurso válido para liberarse de la opresión; cuya práctica se remonta desde 1536, desde Inka Manco II" (Quispe, 2009: 69); mientras que la otra divisó que tal vez se podía tomar el Estado boliviano. Los años iban a mostrar que los pueblos indios ideaban nuevas tácticas con fuerza y persistencia.

Conclusiones

La (no) conmemoración del Quinto Centenario en 1992 fue un momento importante para los grupos, partidos y los movimientos indígenas, en Bolivia y América Latina, que impugnaron las ideas establecidas de nación y ciudadanía y emprendieron movilizaciones sociales y luchas reivindicativas frente al Estado y su constitución.

La celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América se proyectó como un momento importante en Bolivia en el que la sociedad civil, las organizaciones sindicales y los movimientos sociales reflexionaron sobre el pasado y el presente del país. Esta tendencia se generalizó a nivel latinoamericano desde Ecuador donde, en 1987, se decidió realizar una gran campaña contra los festejos oficiales ideados por los gobiernos de los estados nacionales y apoyados por España. Hubo varios encuentros continentales de la "Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular" (Colombia, 1988; Guatemala, 1990; Nicaragua, 1992; Bolivia, 1994). Un logro muy importante para el movimiento de los indígenas fue el hecho de que, en 1992, la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú Tum recibiera el Premio Nobel de La Paz por su lucha por los Derechos Humanos y por los Derechos de los pueblos indígenas de Guatemala y América Latina.

Esta corriente contestataria a la propuesta de renovar el "espíritu del 92" que envolvió a toda América Latina también fue el fruto de las políticas internacionales en España calificadas por algunos investigadores como "ampulosas y huecas… faltas de rigor y autocrítica" (García Jordán, 1992: 419). Sin embargo, también se sostiene que estas políticas desplegadas en torno a 1992 favorecieron el fortalecimiento de la posición política y económica de España en América y Bolivia. Podemos estar o no de acuerdo con estas afirmaciones pero queda claro que 1992 se convirtió en un hito fundamental para todos los países latinoamericanos y, sobre todo, para Bolivia.

En la sociedad boliviana, al igual que en otros países latinoamericanos, surgió un intenso y amplio debate político e intelectual sobre la conquista y el descubrimiento de América así como la herencia colonial y se visibilizaron las ideas de plurinacionalidad cuyo fruto fue el surgimiento de fundamentos y razonamientos ahora imperantes en la política actual. Sin embargo, consideramos que lo sucedido en 1992 no fue tan sólo el resultado de los debates que tuvieron su punto culminante en la década de 1980.

Desde las primeras décadas del siglo XX empezaron a surgir ideas relacionadas con la idealización de la sociedad indígena a partir de la ideología del indigenismo que se desarrolló con diferentes posturas en varios países de la región andina, principalmente en Perú y Bolivia, donde tuvo diferentes matices relacionados con el nacionalismo y con el marxismo. Esta ideología estuvo vinculada con la política de ambos países pero también con la literatura y otros aspectos en los que se pudo vislumbrar su visión anti-colonial mediante una aproximación a la época prehispánica que estudió al antiguo Tawantinsuyu o imperio inca, idealizándolo y, en algunos casos, caracterizándolo como una forma de socialismo. Estas visiones tuvieron impactos importantes pero distintos en Perú como en Bolivia.

En los años 1970 se conformaron las organizaciones y los partidos indianistas que, en la siguiente década, amplificaron y potenciaron su voz mediante pronunciamientos, resoluciones y escritos llegando a presentarse en las elecciones nacionales de fines de la década. El movimiento katarista se destacó por su capacidad de reclamar el derecho al respecto de su cultura y a pedir la descolonización. En los años 1980, se escucharon distintas voces que defendieron su posición frente a los "500 años": los indianistas y kataristas, las organizaciones campesinas, indígena-urbanas y sindicales expresaron una posición de rechazo a la conmemoración de 12 de Octubre de 1992. En materia de prácticas políticas interconectadas con el debate en torno al Quinto Centenario, se puede visibilizar las acciones de los indianistas y kataristas durante la visita a Bolivia del rey de España Juan Carlos I en compañía de la reina Sofía, en mayo de 1987, seguida por la llegada del Papa Juan Pablo II en junio de 1988 así como en las protestas que hubo el 12 de Octubre de 1992. Quizás no solo participaron indígenas en estos actos pues existen testimonios que revelan la presencia en ellos de jóvenes intelectuales que no necesariamente formaban parte de los movimientos y grupos indigenistas.

Otros elementos de la práctica política desplegada por los movimientos indianistas en 1992 fueron los discursos y contra-discursos simbólicos lanzados en esta conmemoración que incluyeron pancartas, dibujos, tapas de manifiestos que contrastaban con la variedad de elementos icónicos promocionados por el Estado. Mediante diversas expresiones corporales y de acción directa sumados a discursos pronunciados durante las manifestaciones populares, y publicados en la prensa o difundidos en programas radiales –sobre todo en las radios aymaras– o bien en debates públicos organizados por diferentes instituciones, se acentuó el simbolismo de sus acciones.

Los partidos políticos, movimientos sociales y sindicatos tomaron parte activa en los debates y propuestas no sólo durante los acontecimientos de 1992 sino también en las décadas posteriores. La organización de la Asamblea de las Nacionalidades y la idea de la toma del poder estaban estrechamente ligadas con la reflexión de estos grupos sobre el pasado histórico para lograr la *recuperación de la memoria-conciencia colectiva* en un proceso de "desclandestinización" y descolonización que empieza en los años 1970 y se refuerza en 1992. Sin embargo, los debates producidos en los talleres de discusión, mesas redondas y debates públicos mostraron posiciones contrarias y hasta antagónicas, visibilizando la posición de los intelectuales que expresaron su punto de vista crítico respecto al rechazo y condena del Quinto Centenario. Las discusiones también tuvieron lugar al interior del "gremio" de los historiadores que se dividieron según su posición política y académica en pro o en contra de los conceptos de "descubrimiento" y "encuentro de dos mundos" frente a los de "invasión" y "genocidio". Esta polémica fue el fruto de importantes cambios producidos en el seno de las ciencias sociales en Bolivia, tanto dentro de las aulas universitarias como fuera de ellas con el despliegue del THOA, las actividades de la FLACSO y el surgimiento de distintos grupos multidisciplinarios compuestos por historiadores, antropólogos y sociólogos.

En esta obra hemos intentado reconstruir la historia de la celebración del 12 de Octubre a lo largo del siglo XX, observando cómo fue cambiando el discurso político de la elite intelectual y política boliviana respecto a este tema, siendo revalorizados los conceptos de "Madre Patria", "descubrimiento", "conquista", "mestizaje", "civilización" a lo largo de los años 1980 y posteriormente, rechazados en 1992. Por otro lado, los resultados de las entrevistas que realizamos a futuros historiadores de cuatro establecimientos de educación superior de La Paz y

El Alto, veinte años después de 1992, revelan que responden a los criterios que resultaron de aquellos acalorados debates: demuestran que en la nueva generación hay una visión crítica y una toma de conciencia sobre el pasado histórico lejano e inmediato. Se tiene claro que las consecuencias de los debates de 1992 fortalecieron la identidad. Sin embargo hay diferencias notorias en la interpretación de este pasado pues todavía siguen circulando algunos tópicos que hiperbolizan ciertos aspectos de la historia.

Sin duda alguna, 1992 abrió el camino para importantes reformas respecto a la población indígena, la educación y la situación de la mujer en los años 1990 y sirvió como base para el "proceso de cambio" que retomó las ideas que circulaban, se debatían y se defendían en esta fascinante travesía política para reconocer el pasado histórico con el fin de dar una mayor cabida a la población mayoritaria del país. Los personajes políticos e intelectuales de la época previa a 1992 estuvieron vigentes en los años 1990 y otros lo siguen siendo hasta ahora. El propio presidente Evo Morales –quien participó en estos debates y protestas– continúa utilizando consignas de los años 1990 que forman parte de sus discursos y prácticas políticas.

A partir de 2011 se produjo un cambio en la política festiva en cuanto la denominación del 12 de Octubre como el "Día de Descolonización", según el Decreto supremo 1005. La publicación de este decreto se celebró con una gran movilización nacional convocada por la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CNMCIOB-BS), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB) y la Confederación de Comunidades Interculturales de Bolivia. En La Paz y otras ciudades de Bolivia se celebró el "Día de la Descolonización", denominado también "Día de Liberación" y de la interculturalidad "para reafirmar el proceso de cambio" (*La Razón*, 12.10.2011). A la vez, también hubo actividades para conmemorar el "Día de la Fiesta Nacional" o "Día de la Hispanidad" promovido por las organizaciones culturales y la Embajada de España.

Pero el debate sobre 1992 no fue tan sólo una prerrogativa de los intelectuales. También hubo intensas discusiones y reflexiones sobre la historia por parte de miembros de partidos políticos, movimientos sociales y sindicatos; sus frutos se visibilizaron en debates y propuestas no sólo durante los acontecimientos de 1992 sino también en las décadas posteriores. Más aún, si nos fijamos "en

modalidades de su existencia: los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación de los discursos" (Foucault, 2002: 7) que surgieron en aquella época, podemos constatar que las principales ideas de los intelectuales de izquierda y, sobre todo, de los indianistas e indigenistas, fueron apropiadas a partir del año 2006 por el gobierno de Evo Morales. Se trata, sobre todo, de la misma idea del Estado Plurinacional y Asamblea de Nacionalidades: el intento de una nueva interpretación de la historia nacional y de sus héroes así como el descomunal ceremonial y ritualidad inspirados en lo andino. Para Foucault, estas "transformaciones formales" de los discursos se expresan en "la manera como se articulan sobre relaciones sociales" y muestran "el juego de la función autor y sus modificaciones" (Foucault, 1985: 72). Consideramos, por lo tanto, que "el proceso de la descolonización epistemológica" pensado por Esteban Ticona (2006: 99) como la consecuencia de ascenso al poder de Evo Morales se produjo mucho antes, es decir precisamente con los debates intelectuales en torno a 1992.

Muchas de las ideas expresadas por los intelectuales de hace más de veinte años lograron ser tomadas en cuenta a la hora de elaborar las políticas del Estado Plurinacional cuyo principal objetivo es la "descolonización" y cuyas ideas principales se encuentran incorporadas en la nueva Constitución Política del Estado donde se logró declarar que la expresión e identidad del Estado, de las naciones y pueblos indígena originario campesinos constituyen "las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales" (art. 100 de la Constitución). Las luchas del pasado se constituyeron en el eje del proceso histórico, desmarcándose del Estado colonial, republicano y neoliberal para refundar Bolivia y escribir una nueva historia, tal como pretendían los participantes de los debates en torno a 1992.

Bibliografía general

ABECIA, Valentín (1994). Discurso del Presidente de la Asociación de las Academias Latinoamericanas de la Historia, Valentín Abecia. En: *II congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia. Factores de diferenciación e instancias integradoras en las experiencias del mundo iberoamericanos (21-24).* Madrid: Real Academia de la Historia.

___ (1991). *Historiografía boliviana: cronistas y virreyes, vol.1.* La Paz: Universo.

ALBÓ, Xavier (2011). Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia. En: BURGUETE C., Araceli; VILLA RIVERA, William; ORTIZ, Pablo *et al. Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración* (133-165). Copenhague: IWGIA.

___ (2002). *Pueblos indios en la política*, La Paz: CIPCA.

___ (1993). *¿...De kataristas a mnristas? La sorprendente y audaz alanza entre aymara y neoliberales en Bolivia.* La Paz: Unitas; CEDOIN.

___ (1992). Pueblos originarios vs. Colonialismo intelectual. Respuesta a H.C.F. Mansilla. *Revista Unitas*, 8: 11-15.

___ (1991). El retorno del indio. *Revista Andina*, 9 (2): 299-366.

ALBO, Xavier, BARNADAS, Josep (1995). *La cara india y campesina de nuestra historia*, La Paz: CIPCA; Unitas.

ALBÓ, Xavier; TICONA Esteban; ROJAS, Gonzalo (1995). *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia.* La Paz: CIPCA.

ALCÁZAR, Moisés (1988). *Páginas de Sangre.* La Paz: Editorial Juventud.

ANTELO, Ramiro (comp.). (2003). *Pensamiento político de Víctor Paz Estenssoro.* La Paz: Plural editores.

ALVIZURI, Verushka (2009). *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952 -2006).* Santa Cruz de la Sierra: Ed. El País.

ANTEZANA E., Luis (1994). *Masacres y levantamientos campesinos en Bolivia.* La Paz: Editorial Juventud.

APAZA HUANCA, Yaneth Kati (2010). *Watixmanta: Identidad Indígena Contemporánea en Bolivia.* Madrid: GETAFE.

ARGUEDAS, Alcides (1977). *Raza de Bronce* [1919]. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.

___ (1909). *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos.* Barcelona: Vda. de Tasso.

ARI, Marina (2006a). El Willka Pablo Zárate. *Periódico Pukara*, 5.

___ (2006b). La epopeya de las Mujeres Aymaras en 1781. *Periódico Pukara*, 8.

___ (2003). *Bartolina Sisa. La generala aymara y la equidad de género.* Qullasuyo, Chuquiago: Ed. Amuyañataki.

ARI *Chachaki*, WaskarT. (2014). *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals.* Durham, Londres: Duke University Press.

ARZE CUADROS, Eduardo (2002). *Bolivia, el programa del Movimiento Nacionalista revolucionario y la revolución nacional.* La Paz: Plural Editores.

ARZE, José Antonio (1952). *Sociografía del Inkario (¿Fue socialista o comunista el imperio incaico?).* La Paz: Editorial Fénix.

ARZE, Silvia (1991). Organización andina y crisis. La rebelión en los ayllus de la provincia colonial de Chayanta (1777-1781). *Estado y sociedad, Revista boliviana de ciencias sociales*, año 7/1: 89-110.

ARZE, Silvia; BARRAGÁN, Rossana; ESCOBARI, Laura; MEDINACELI, Ximena (comps.) (1992). *Etnicidad, economía y simbolismo en Los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*, La Paz: hisbol; IFEA; Sociedad Boliviana de Historia, ASUR.

ASSIES, Willem (1999). Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. En: ASSIES, Willem; VAN DER HAAR, Gemma *et al.* (eds.). *El reto de la diversidad* (21-56). México: Colegio de Michoacán.

BANCO MUNDIAL (2014), *Los pueblos indígenas en América Latina.* Washington: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/ Banco Mundial. http://raisg.socioambiental.org/system/files/Documento%20Los%20Pueblos%20Indigenas%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf (consultado el 11.03.2016).

BARABAS, Alicia M. (2006). Traspasando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos. *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM,* Publicado el 13 enero 2001, Recuperado en: www.iidh.ed.cr/IIDH/media/.../migraciones-indigenas-en-las americas-2007 (consultado el 22.07.2016).

BARCELLI S., Agustín (1956). *Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia (1905 - 1955).* La Paz: Ediciones del Estado.

BARNADAS, Josep (comp.) (2002). *Diccionario Histórico de Bolivia.* Sucre: Grupo de Estudios Históricos.

BARRAGAN, Rossana (1991). Aproximaciones al mundo "Cchulu" y "Huayqui". *Estado y sociedad, Revista boliviana de ciencias sociales*, año 7/1: 68-88.

BAUDIN, Louis (1975). *El Imperio socialista de los Incas* [1928]. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag (7° ed.).

BAUMAN, Zygmunt (1997). *Legisladores e intérpretes.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

BELLO, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina, La acción colectiva de los pueblos indígenas.* Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL.

BETANZOS, Juan de (1999). *Suma y Narración de los Incas* [1551] (Transcripción por María del Carmen Martin Rubio). Madrid: Ediciones especiales UNSAAC; Siglo XX.

BORJA, Jordi (1992). El V Centenario y la imagen de España en el mundo. En: *Relaciones Exteriores de España,* (89-96). Barcelona: (s/e). Recuperado en: www.raco.cat/index.php/AnuarioCIDOB/article/viewFile/33377/251657(pdf) (consultado el 14.05.2015).

BORRAT, Héctor (1989). *El Periódico, actor el sistema político.* En: https://es.scribd.com/document/110421612/borrat-el-periodico-actor-del-sistema-político (consultado el 11.11.2016)

BOURDIEU, Pierre (2002). *Campo de poder, campo intelectual.* Buenos Aires: Editorial Montessor.

___ (1999). *Intelectuales, política y poder.* Buenos Aires: Eudeba.

___ (1990). Entrevista con Francois Hinker. La Nouvelle Critique, 111/112, febrero-marzo de 1979. ¿Los intelectuales fuera del fuego? En:

BOURDIEU, Pierre. Sociología y Cultura. México: Grijalbo; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BRIDIKHINA, Eugenia (2012). *Una Nueva Historia común. Relaciones bilaterales boliviano-españolas.* La Paz: Garza Azul Impresores & Editores.

BUGEL, Fernanda (2001). Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana,* año 6/13: 36–57.

BURGUETE C., Araceli (2011). Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: Ciclos de Protesta y sedimentación. En: BURGUETE C., Araceli; VILLA RIVERA, William; ORTIZ, Pablo *et al. Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración* (12-41). Copenhague: IWGIA.

___ (2008). Cumbres indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre Continental Indígena en Guatemala. Chiapas: CIESAS Sureste. Recuperado en: www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/resistenciapoder.htm (consultado el 8.11.2015).

CASPA, Nigel (2016). La Corporación Boliviana de Fomento. Sus antecedentes. *Historia, revista de la Carrera de Historia,* 37: 183-206.

CABEZAS FERNÁNDEZ, Marta (2005). Bolivia tiempos rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las movilizaciones indígena-populares. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana,* 41. http://www.redalyc.org/pdf/623/62304102.pdf (consultado el 12.09.2016).

CALLISAYA CONDORI, Eugenio (2011). El colonialismo interno en las propuestas del 2do. Cabildo del MRTKL. *XXV Reunión Anual de Etnología.* La Paz: MUSEF.

CARAVANTES GARCÍA, Carlos M. (1991). El Katarismo en Bolivia. En: GARCÍA JORDÁN, Pilar; IZARD, Miquel (comps.). *Conquista y Resistencia en la historia de América.* Barcelona: Universitat de Barcelona.

CALLA, Ricardo; PINELO José Enrique; URIOSTE Miguel (1989). *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades.* La Paz: CEDLA

CÁRDENAS, Víctor Hugo (1991). *Reflexiones sobre el Estado plurinacional.* La Paz: S.e.

CECCHINI, Paolo (1988). *Europa 1992: una apuesta de futuro. Informe del proyecto de investigación "el coste de la no Europa" patrocinada por la Comisión de las Comunidades Europeas.* Madrid: Alianza Editorial.

CEOE (1999). *La inversión española en Iberoamérica.* Madrid: ICEX-CEOE.

CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo.* Madrid: Ed. AKAL

CHIRIF, Alberto; GARCÍA, Pedro (2011). Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana. Logros y desafíos. En: BURGUETE C., Araceli; VILLA RIVERA, William; ORTIZ, Pablo *et al. Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración* (106-132). Copenhague: IWGIA.

CHOMSKY, Noam (1993). *Año 501, la conquista continúa.* Madrid: Libertarias – Prodhufi.

CHÁVEZ, Miguel; CHOQUE, L.; OLIVERA, Oscar; MAMANI, P.; CHÁVEZ, Patricia (2006). *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia.* La Paz: Tercera Piel.

CHOQUE CANQUI, Roberto (2014). *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia.* La Paz: Instituto Internacional del Convenio Andrés Bello.

___ (2005). *Historia de una lucha desigual.* La Paz: Ed. Unidad de Investigaciones Históricas UNJH-PAKAXA.

___ (2003). *Jesús de Machaqa: La marka rebelde. Tomo 1: Cinco siglos de historia.* La Paz: Plural Editores; CIPCA.

___ (1992). "La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)." CHOQUE CANQUI, Roberto *et al.* (eds). *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.

___ (1992). "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco: Reivindicaciones indígenas durante la prerevolución" *Data,* 3: 37-53.

___ (1986). *Sublevación de Jesús de Machaqa.* La Paz: Chitakolla.

CHOQUE CANQUI, Roberto, Esteban TICONA (1996). *Jesús de Machaca, la marka rebelde. Tomo 2: Sublevación y masacre de 1921.* La Paz: CIPCA; CEDOIN.

CHOQUE CANQUI, Roberto; QUISBERT QUISPE, Cristina (2012). *Historia de una lucha. Los contenidos ideológicos y políticos en las rebeliones indígenas de la pre y post revolución nacional.* La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas Unij-Pacaxa.

CHOQUE, María Eugenia (2006). *Descolonización: una alternativa para los pueblos indígenas.* En: Pukara. *Asamblea constituyente y pueblos originarios.* La Paz: Ed. Jach'a Uru.

___ (2005). El ayllu, una alternativa de descolonización. En: ALDERETE, Ethel. *Conocimiento indígena y globalización.* Quito: Ediciones AbyaYala.

CHUKIWANKA, Waskar (2004). *Wiphala Guerrera. Contra símbolos coloniales 1492-1892.* La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

___ (2001a). *El origen de la actual wiphala.* La Paz: La voz del Cóndor.

___ (2001b). *El significado de la wiphala.* La Paz: La voz del Cóndor.

___ (2001c). *Origen y constitución de la wiphala.* La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

CHUMIRAY ROJAS, Guido (1992). Kuruyuki 100 años después. *Revista Unitas,* 6: 73-80.

CIEZA DE LEÓN, Pedro (2005). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas.* Lima: Fundación Biblioteca Ayacucho.

CIPCA (1991). *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular.* La Paz: CIPCA.

COEB (2007). *Directorio ONGD españolas en Bolivia.* La Paz: COEB-AECI.

CONDARCO, Ramiro (1982). *Zárate el 'Temible' Willka.* La Paz: Renovación Ltda.

CONDARCO, Ramiro; MURRA John (1987). *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica.* La Paz: hisbol.

CONDORENO, Cristóbal (2009). Los derechos culturales de un pueblo indígena: experiencias del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en la producción de audiovisuales bilingües para el fortalecimiento intercultural. En: GREBE, Ronald; CLEICH, Utta V. Cleich (comps.). *Democratizar la palabra. Las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia,* (33-48). La Paz: Goethe Institut.

CONDORI URUCHI, Juan (1985a). *Quienes somos en Qullasuyu.* La Paz: Ed. Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias; Chitakolla

___ (1985b). *Respuesta de un "amigo indio".* La Paz: Ed. Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias; Chitakolla

___ (1976). *Kitipthansa. Revista Semana de Última Hora.* La Paz, 4 de junio.

COORDINADORA DE HISTORIA (2015). *Bolivia su Historia, tomo IV. Los Primeros Cien años de la República, 1825-1925.* La Paz: Coordinadora de Historia.

CRUZ, Gustavo (2014). *Los senderos de Fausto Reinaga*. La Paz: CIDES-UMSA.

CSUTCB; CIDOB (s.f.). *Hacia la asamblea de las naciones y los pueblos originarios: Documento II (Resumen)*. La Paz: s.e.

CUADROS, Diego (comp.) (1991). *La revuelta de las nacionalidades*. La Paz: Unitas.

DÁVALOS, Pablo (2005). Movimientos Indígenas en América Latina: El derecho a la palabra. En: DÁVALOS, Pablo (comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (17-33). Buenos Aires: CLACSO.

DEGREGORI, Carlos Iván (1999). Pueblos indígenas y democracia en América Latina. En: NIETO MONTECINOS, Jorge. *Sociedades multiculturales y democracias en América Latina* (177-210). México: UNESCO, Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad, DEMOS.

DEL ARENAL, Celestino (2011). *Política Exterior de España y Relaciones con América Latina Ibero americanidad, Europeización y Atlantismo en la Política Exterior Española*. Madrid: Fundación Carolina; Siglo XXI de España Editores.

___ (1994). *Política exterior de España hacia Iberoamérica*. Madrid: Editorial Complutense.

DEL VALLE DE SILES, María Eugenia (1990). *Historia de la Rebelión de Tupac Catari 1781 – 1782*. La Paz: Ed. Don Bosco.

___ (1980). *Testimonios del cerco de La Paz. El campo contra la ciudad*. La Paz: Ed. Khana Cruz

DICOMEX (1990). *Bolivia, estadísticas de exportación*. La Paz: Dirección General de Comercio Exterior.

DIEZ DE MEDINA, Fernando (2003). *Literatura boliviana. Introducción al estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea*. La Paz: Los Amigos del Libro.

EL TIEMPO (1992). Contrafestejos en el 12 de octubre. www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-221957 (consultado el 3.05.2016).

EXENI, José Luis; TORANZOS, Carlos (1993). *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. La Paz: ILDIS.

FANON, Franz (1983). *Los condenados de la Tierra.* México: Fondo de Cultura Económica

FERNÁNDEZ-SHAW, Enrique (1992). 500 años después. *Correo de la UNESCO*, año XLV: 44-45.

FERRARI, Américo (1984). El concepto del indio y la cuestión racial en el Perú en los Siete ensayos de José Carlos Mariátegui. *Revista Iberoamericana*, vol. I/127: 395-409.

FLORES GALINDO, Alberto (1980). Socialismo y problema nacional en el Perú. *Nueva Sociedad*, 47: 97-102.

FLORES DE ZARZA, Idalia (1994). Solidaridad para lograr la integración cultural, con base histórica, entre los pueblos iberoamericanos. En: *II congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia. Factores de diferenciación e instancias integradoras en las experiencias del mundo iberoamericanos*, (249-257) Madrid: Real Academia de la Historia.

FOUCAULT, Michel (2002). *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.

___ (1985). ¿Qué es un autor? *Conferencia expuesta el 22 de febrero de 1969 en la Sociedad Francesa de Filosofía.* México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

GAMBOA ROCABADO, Franco (2009). *El Indianismo en Bolivia: orígenes y límites.* En: http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1238686442.EL_INDIANISMO_EN_BOLIVIA_ORIGENES_Y_LIMITACIONES_EN_EL_SIGLO_XXI_FRANCO_GAMBOA.pdf (consultado el 10.09.2016).

GARCÍA JORDÁN, Pilar; IZARD, Miquel (coords.) (*1992*). *Conquista y resistencia en la historia de América.* Barcelona: Universitat de Barcelona.

GARCÍA LINERA, Álvaro, GUTIÉRREZ Raquel, PRADA, Raúl, QUISPE, Felipe, TAPIA, Luis (2001). *Tiempos de rebelión.* La Paz: Comuna, Muela del Diablo Editores.

GARCÍA LINERA, Álvaro; GUTIÉRREZ Raquel; PRADA, Raúl (2000). *El retorno de la Bolivia plebeya.* La Paz: Comuna; Muela del Diablo Editores.

GARCÍA LINERA, Álvaro (coord.) (2010). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia.* La Paz: Plural editores; AGRUCO.

GELLNER, Ernst (1988). *Naciones y nacionalismo.* Madrid: Alianza Editorial.

GIANOTTEN, Vera (2006). *CIPCA y poder campesino indígena: 35 años de la historia.* La Paz: CIPCA.

GIL, Mauricio (2009) Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología. En: TAPIA, Luís (comp.). *Pluralismo epistemológico* (239-259). La Paz: CIDES-UMSA.

GOLDFARB, Jeffrey C. (2000). *Los intelectuales en la sociedad democrática.* Madrid: Cambridge University Press.

GOLTE, Jürgen (1976). Modo de producción asiático y el Estado Inca. *Nueva Antropología,* vol. 1/3: 71–82.

GONZÁLES PAZOS, Jesús (2012). *Bolivia: la construcción de un país indígena.* Barcelona: Ed. Icaria.

GRAMSCI, Antonio (1926/1980). Algunos temas de la cuestión meridional. *Gramsci y la revolución de Occidente.* Madrid: Siglo XXI.

___ (1932). *Cuadernos de la cárcel (12).* Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales, https://es.scribd.com/doc /299284801/Cuaderno-12-1932-Apuntes-y-Notas-Dispersas-Para-Un-Grupo-de-Ensayos-Sobre-La-Historia-de-Los-Intelectuales

GUAMÁN, Felipe (2001). *Preparando la revolución indígena en Bolivia. Entrevista con Felipe Quispe* (8.02.2001). En: www.nodo50.org/pretextos/ bolivia1.htm (consultado el 13.11.2004).

GUZMÁN DE ROJAS, Iván; MANSILLA, H.C.F; MAYORGA, René Antonio; ZAMBRANO, Oscar (1992). *500 años América Latina. Ciclo de Conferencias del Instituto Goethe*, La Paz: Instituto Goethe.

HERRERA SARMIENTO, Enrique (2015). *El multiculturalismo boliviano y la invención de los indígenas tacana del norte amazónico.* La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos; Plural Editores.

HIDALGO FLOR, Francisco (2004). Los movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía; el caso de Ecuador. En: DÁVALOS, Pablo (comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (341-347). Buenos Aires: CLACSO.

HIDALGO LEHUEDE, J. (1983). Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica. *Revista Chungará*, 10.

HURTADO, Javier (1988). *El katarismo*. La Paz: hisbol.

ICI-Radiodifusoras (1990). *1992 El Encuentro de dos Mundos. Memoria Mesa Redonda*. La Paz: CIMA.

INE (1986). *Bolivia en cifras 1985*. La Paz: Ministerio de Planeamiento y Coordinación; Instituto Nacional de Estadísticas.

IÑO DAZA, Weimar (2015). El aporte pedagógico del Movimiento Katarista. El horizonte histórico de una educación propia y comunitaria (1970 1980). *Integra Educativa*, VII (4).

ITURRI SALMÓN, Jaime (1992). *EGTK: La guerrilla aymara en Bolivia*. La Paz: Ediciones Vaca Sagrada.

JÁUREGUI, Carlos (2004). Arielismo e Imaginario Indigenista en la Revolución Boliviana. Sariri: Una réplica a Rodó (1954). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXX/59: 155-182.

JUSTO, Liborio (1971). *Bolivia: La revolución derrotada*. Buenos Aires: Juárez Editor.

KRIZMANICS, Georg (2012). Políticas públicas de memoria en la comunidad iberoamericana de naciones: el 12 de Octubre y los Bicentenarios de la Independencia en las legislaciones de España, México y Venezuela. *Circunstancia*, año X/ 29.

LA PAZ, AYER Y HOY (1992). *1492-1892 Así se recordó en La Paz el Quinto Centenario del Descubrimiento de América*, año 11, nº 11: 10-15.

LA PATRIA (2013). *"Páginas escogidas" de Huáscar Cajías*. Oruro, 8.12.2013. http://lapatriaenlinea.com.

LA RAZÓN (2014). *41 años del Manifiesto de Tiwanaku de 1973 (13.07.2014)* En: http://www.larazon.com/index.php?_url=/suplementos/animal_politico/anos-Manifiesto-Tiwanaku_0_2087191315.html (consultado el 29.09.2014).

LAVAUD, Jean Pierre (1998). *El embrollo boliviano. Turbulencias sociales y desplazamientos políticos, 1952-1982*. La Paz: IFEA; HISBOL, CESU-UMSS.

LAYME, Félix (2004) *Diccionario Bilingüe Aymara- Castellano*. La Paz: Ed. Consejo Educativo Aymara.

LEMA GARRETT, Ana María (2016). Un estado intermitente. Las relaciones entre el Estado Boliviano y las poblaciones indígenas de tierras bajas, 1825- 1990. En: CHAUMEIL, Jean Pierre; JABIN, David *et al. Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (137-53). Lima: IWGIA; IFEA; PUCP.

LEWIN, Boleslao (1943). *Tupac Amaru, el rebelde.* Buenos Aires: Editorial Claridad

LIENHARD, Martin (1992). Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX).* Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

LOAYZA PORTOCARRERO, José Antonio (2014). *Eran tres, dos Tupac y dos Catari. Proyecto revolucionario indígena de Tomás Catari, Tupac Amaru y Tupac Catari, para la aniquilación de la estructura colonial 1780–1781.* Cochabamba: s.e.

LÓPEZ MAMANI, Félix (1992). Wiphala, emblema nacional andino. *Revista Unitas,* 7: 74-83.

LORA, Guillermo (1988). *Naciones oprimidas y religión.* La Paz: Ediciones La Colmena

___ (1970). *Historia del movimiento obrero boliviano: 1923-1933.* La Paz: Los Amigos del Libro.

LORINI, Irma (2006). *El nacionalismo en Bolivia de la pre y posguerra del Chaco (1910-1945).* La Paz: Plural Editores.

LOZA, Carmen Beatriz (2008). Una 'Fiera de Piedra'. Tiwanaku, Fallido Símbolo de la Nación Boliviana. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas,* 36.

LOZA, Gabriel (1992). *Integración y apertura externa.* La Paz: Editorial Atenea.

MAKARAN-KUBIS, Gaya (2016). El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los aymaras bolivianos. *REDALYC. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal,* 49: 35-78.

MALLÓ, Oriol (2011). *El cártel español. Historia crítica de la reconquista económica de México y América Latina (1898-2008).* Madrid: Editorial AKAL

MAMANI, CARLOS (1992). *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos.* La Paz: Aruwiyiri.

MANSILLA, H.C.F (2014). *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*. La Paz: Ed. Rincón Ediciones.

___ (1992a). ¿Socialismo andino? *Revista Unitas*, 6: 19-23.

___ (1992b). El Quinto Centenario y los fenómenos de la aculturación socio política en el área latinoamericana. En: *500 años América Latina Ciclo de Conferencias del Instituto Goethe* (38-45). La Paz: Instituto Goethe.

___ (1991). El Quinto Centenario y los fenómenos de aculturación socio política en el área latinoamericana. En: *Reunión Anual de Etnología*, Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología, t. II (125-132). La Paz: MUSEF.

MANTILLA CUÉLLAR, Julio (2008). *El discurso de las dos Bolivias*. La Paz: UMSA, Instituto de Investigaciones Sociológicas Mauricio Lefèbvre.

MARCILHACY, David (2013). América como vector de regeneración y cohesión para una España plural: La raza y el 12 de octubre, cimientos de una identidad compuesta. *Hispania*, Vol. LXXIII, nº 244: 501-524.

MAROF, Tristán (1998). *El Ingenuo Continente Americano* [1922]. La Paz: Editorial América S.R.L.

___ (1926). *La justicia del Inca*. Bruselas: La Edición Latinoamericana, Librería Falk fils.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1988). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta (15ª ed.).

MAYORGA, Fernando (2007). Movimientos sociales, política y Estado. Opiniones y análisis. *Temas de coyuntura nacional*, tomo II (33-63). La Paz: FUNDEMOS.

MAYORGA, René Antonio (1992). Modernidad y tradición política. En: *500 años América). Latina Ciclo de Conferencias del Instituto Goethe*, (46-56). La Paz: Instituto Goethe.

MEDINA, Javier (1992). *Repensar Bolivia*. La Paz: hisbol.

___ (1992). ¿Por una Bolivia diferente? *Revista Unitas*, 6: 23-26.

MEMORIA (1990). *Mesa redonda "V Centenario. El Encuentro de dos mundos"*. La Paz: AECI; Radiodifusoras Cristal.

MENDIETA PARADA, Pilar (2015). De la Revolución del 52 a Evo Morales. El recorrido político del sindicalismo campesino en Bolivia. *T'inkazos*, 37: 35-47.

MIGNOLO, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial.* Barcelona: Gedisa.

___ (2006). La opción descolonial: El Pachakuti conceptual de nuestro tiempo. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM.* En: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/411trabajo.pdf?PHPS ESSID=33ead3d1e53dd47a9eb21b2ac78a4fe0 (consultado el 23.09.2016).

MIKKELSEN, Cécile (comp.) (2015). *El Mundo Indígena 2015.* Lima: Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

MITKA (1991). Resumen de principios ideológicos, posición política y objetivos del MITKA (Movimiento Indio Tupac Katari). *Revista Unitas*, 3: 49-51.

MOLINA BARRIOS, Ramiro (1991). Un reto a la supervivencia étnica. Los uru-muratos y su organización socio-económica. *Estado y sociedad, Revista boliviana de ciencias sociales*, año 7/1: 111-137.

MORÁN, Gregorio (2005). El General Rojo en Cochabamba. La Vanguardia. Madrid. Recuperado de: http://www.alay.com/hist2139.html

NICOLAS, Vincent; QUISBERT, Pablo (2014). *Pachakuti: el retorno de la Nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional.* La Paz: Fundación PIEB.

NUÑEZ DEL PRADO, José (2009). *Economías indígenas. Estados del arte desde Bolivia y la economía política.* La Paz: CIDES-UMSA.

OBLITAS POBLETE, Enrique (1961). La trinidad de los Callawayas. *Revista de Consejo Nacional de Arte,* año 1, vol.1/1.

OKAMURA, Takafusa (1985). *El desarrollo económico del Japón Moderno.* Madrid: Ministerio de Relaciones Exteriores de Japón.

ORDOÑEZ C., Rolando (s.f.). A propósito del V Centenario y las Reacciones de los pueblos indígenas. www.bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/1/174/6 (consultado el 14.05.2015).

PACHECO, Diego (1992). *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia.* La Paz: hisbol; MUSEF.

PAJUELO TEVES, Ramón (2007). *Reinventando Comunidades Imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países*

centroandinos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.

PALOMAR BARÓ, Eduardo (2003). Día de la Hispanidad., Generalísimo Francisco Franco: Madrid, España. http://www.generalisimofranco.com/historia/hispanidad.htm

PAREDES, Manuel Rigoberto (1979). *El Kollasuyo.Estudios históricos y tradicionales*. La Paz: Ed. Ismael Argote.

PATIÑO, Germán (1993). Debate al Quinto centenario del descubrimiento de América. *El hombre y la máquina*, Vol. 0, nº 8: 11-21. (Universidad Autónoma de Occidente, Colombia).

PATZI, Félix (2007). *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*. La Paz: DRIVA (3ª edición ampliada).

___ (2004). *Sistema Comunal. Una propuesta Alternativa al Sistema Liberal*. La Paz: Ed. CER.

___ (1999). *Insurgencia y sumisión. Movimiento indígena campesino (1983-1998)*. La Paz: Muela del Diablo.

PAZ BALLIVIÁN, Danilo (1988). Formación Económico-Social del Tawantinsuyo. *Historia y Cultura*, 14: 1-33.

PAZ ZAMORA, Jaime (1991). Ni invasores ni invadidos. *Mundo Nuevo*, nº 1. Presencia, 12.10.1992.

PEARSE, Andrew (1984). Campesinado y Revolución: El caso de Bolivia. En: CALDERÓN, Fernando; DANDLER, Jorge (comps.). *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES.

PEASE, Franklin (2003). *Los Ingas; una introducción*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. (4ª ed.)

PÉREZ, Elizardo (1992). *Warisata, la escuela ayllu*. La Paz, Bolivia: hisbol; CERES

PLATT, Roger (1999). Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala. En: ASSIES, Willem; VAN DER HAAR, Gemma et al. (eds.). *El reto de la diversidad*. México: Colegio de Michoacán.

PORTUGAL, Pedro (2013). *Memorias de un Luchador Indianista*. Asamblea de Derechos Humanos Regional El Alto. http://apdhelalto.blogspot.com/2013/01/constantino-lima.html (consultado el 9.08.2016).

___ (1984). ¿Qué se festeja realmente el 12 de octubre? *Boletín Chitakolla*, año 2, nº 13: 1-2.

PORTUGAL MOLLINEDO, Pedro; MACUSAYA CRUZ, Carlos (2016). El indianismo katarista. Un análisis crítico. La Paz: Fundación Friedrich Ebert.

QUEREJAZU, Verónica (1992). En contra ruta a Colón. *Momento Económico*, año 2, nº 37: 11. (Suplemento de *Presencia*, 10.10.1992).

QUIJANO, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo en América Latina y modernidad/racionalidad.* Lima: Centro de Investigaciones Sociales.

___ (1992) Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29.

QUINTERO, Emma (2013). La Comunidad Iberoamericana de Naciones: su evolución y contribución a las relaciones iberoamericanas. *Revista de la Inquisición: intolerancia y derechos humanos*, vol.17: 205-244. Madrid: Universidad del Rey Juan Carlos.

QUISPE, Ayar (2009). *Los Tupakataristas Revolucionarios.* Qullasuyu, La Paz: Ediciones Pachakuti.

___ 2003. *Indios contra indios*, Qullasuyu, La Paz: Edición Nuevo Siglo

QUISPE, Felipe (2007). *Mi captura.* La Paz, Qullasuyu: Ediciones Pachakuti.

___ (1999). *El indio en escena.* La Paz: Pachacuti.

___ (1986). *Tupak Katari vuelve... carajo.* La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.

QUISPE, Zenobio (2008). *Antecedentes Históricos: Primer Congreso Indigenal.* La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios.

RACHUM, Ilan (2004). Origins and Historical Significance of Día de la Raza. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe,* 76.

RAE (1992). *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, tomo II. La Paz: MUSEF.

RAE (1991). *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, tomo I. La Paz: MUSEF.

REINAGA, Fausto (1979a). *Revolución india. Partido Indio de Bolivia.* La Paz: s.e.

___ (1979b). *Tesis india. Partido Indio de Bolivia.* La Paz: s.e.

REINAGA, Fausto (2014). *Obras Completas.* La Paz: Instituto de Integración Internacional del Convenio Andrés Bello; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

___ (1970). *La Revolución India*. La Paz: Ediciones Fundación Amáutica "Fausto Reinaga".

___ (1940). *Mitayos y Yanaconas*. Oruro: S.e.

REINAGA, Wankar (2011). Indianismo entre nostalgia y desbande, *Ayra, La voz libertaria*, 132.

___ (1977). *Tawantinsuyu. Cinco Siglos de guerra Qheswaymara contra España*. Chuquiago: Ed. Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2016). Estudio introductorio. PLATT, Tristan. *Estado boliviano y ayllu andino. 30 años después*, (15-34), La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

___ (2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900 –1980*. Bolivia: THOA.

___ (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En: ALBÓ, Xavier; BARRIOS, Raúl (eds.). *Violencias encubiertas en Bolivia I*. La Paz: CIPCA; Aruwiyiri.

___ (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas de campesinos aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: CSUTSB/hisbol.

RIVERA TOSI, Juan (2007). *Reflexiones en torno al nacionalismo aymara*. En: http://www.katari.org/archives/reflexiones-en-torno-al-nacionalismo-aymara (Consultado el 15.07.2009).

ROBINS, Nicholas A. (1998). *El mesianismo y la semiótica Indígena en el Alto Perú.La gran rebelión de 1780-1781*. La Paz: hisbol.

___ (1997) *El mesianismo y la rebelión Indígena. La Rebelión de Oruro en 1781*. La Paz: hisbol.

ROCHA MONROY, Ramón; ACEVEDO Eduardo; SOLIZ, Lorenzo (2006). *Jenaro Flores Santos. Lides Fundador de la CSUTCB y de la resistencia a las dictaduras militares*.La Paz: CIPCA (Colección Líderes Contemporáneos del Movimiento Campesino Indígena de Bolivia).

RODRÍGUEZ, Sandra P. (2009). Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del "12 de octubre de 1492": Debates sobre la identidad americana". *Revista de Estudios Sociales*, 38: 64-75. www.scielo.unal.edu.co/ scielo.php?script=sci_ abstract& pid= S0123...lng... (consultado el 10.11.2014).

ROMERO, María Teresa (2010). *España-Bolivia: Hacia dos siglos de relación bilateral.* Madrid: Real Instituto El Cano

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (2ª ed.).

RUESTA, Manuel Francisco. (n.d.). La influencia del indianismo en el E.G.T.K. *Terceras Jornadas Internacionales de problemas Latinoamericanos: Movimientos Sociales, Estados y Partidos Políticos en América Latina: (re) configuraciones institucionales, experiencias de organización resistencia.* http://www.todoamerica.info/sites/default /files/RUESTA%20-%20LA%20 INFLUENCIA%20DEL%20INDIANISMO%20EN%20EL%20 E.G.T.K.pdf (Consultado el 10.09.2016).

RUIZ ARRIETA, Adriana Gloria (2011). El Qaraku o wilancha: Prácticas y creencias religiosas entre los mineros de Huanuni, Bolivia. *Contextos. Revista d'Antropología i Investigació social,* 5: 63-77. http://www.con-textos.net (Consultado el 23.09.2016).

SAAVEDRA, Bautista (1971). *El Ayllu. Estudios Sociológicos.* La Paz: Editorial Juventud (4ª ed.).

STEFANONI, Pablo (2012). Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la Semana Indianista Boliviana de 1931. *Ciencia y Cultura,* 29: 51-84.

SALMÓN, Josefa (2010). La historiografía de los pueblos indígenas. *Historia a Debate, tomo III: Historiografía Global* (433-440). Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia.

___ (1997). *El espejo indígena. El discurso indígena en Bolivia 1900–1956.* La Paz: Plural editores.

SALMÓN, Josefa; DELGADO, Guillermo (2003). *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonial al siglo XX.* La Paz: Plural Editores.

SANGUINETTI, José María (1992) *El Año 501.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana; ALDHU.

SANJINÉS, Javier (2001). *Mestizaje cabeza abajo. La pedagogía al revés de Felipe Quispe 'El Mallku'.* La Paz: Carrera de Literatura, UMSA. Cuadernos de Literatura. Nº 36.

___ (1991) Desestructuración colonial y memoria colectiva en los Andes bolivianos. *Estado y sociedad, Revista boliviana de ciencias sociales*, año 7/1: 61-68.

SARAVIA RUELAS, Benjamín (1980). *La hipocresía racial en Bolivia*. La Paz: Ediciones M.E.S.

SCHAVELZON, Salvador (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CEJIS; Plural editores.

SCHELCHKOV, Andrey (2008). Roberto Hinojosa: ¿revolucionario nacionalista o Goebbels criollo? *Revista Izquierdas*, 2.

SCHNEIDER, Alejandro (2012). La esencia katarista en la formación y en el accionar del Ejército Guerrillero Tupak Katari. *Ariadma Tucma Revista Latinoamericana*, 7, vol. III. http://www.ariadnatucma.com.ar/?p=3294 (consultado el 29.09.2014).

SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES (1987). *Comisión Nacional Conmemorativa del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos*. México: Futura ediciones.

SILES SALINAS, Jorge, (2004). *Política y Espíritu, Ensayos, tomo III*. La Paz: Impresiones Master.

SOBERANIS, Catalina (2011). Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en Guatemala. En: CÁRDENAS, Víctor H.; CÁRDENAS, Fernando, JOUANNET, Andrés *et al*. *Participación política indígena y políticas públicas para Pueblos Indígenas en América Latina* (215-236). La Paz: Fundación Konrad Adenauer, Programa Regional de Participación Política Indígena.

STEPHENSON, Marcia (2002). Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia. *Latin American Research Review*, Vol. 37, nº2: 99-118. URL: http://www.jstor.org/stable/2692150.

TAMAYO, Franz (1994). *Creación de la Pedagogía Nacional* [1910]. La Paz: Editorial América S.R.L.

TANTALEAN, Henry (2006). La arqueología marxista en el Perú: génesis despliegue y futuro. *Arqueología y sociedad*, 17: 33- 48.

TAPIA, Luís (2009). Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política. *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, 17: 2-6.

TAPIA, Luciano (1995). *Ukhamawa Jakawisaxa (asi es nuestra vida): autobiografía de un aymara.* La Paz: Hisbol.

TERCEROS CUELLAR, Elva (2004). *De la utopía indígena al desencanto, Reconocimiento estatal de los derechos indígenas.* Santa Cruz de la Sierra: CEJIS, PIEB, IWGIA.

THOMSON, Sinclair (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia.* La Paz: Muela del Diablo.

TICONA ALEJO, Esteban (2006). El 'racismo intelectual' en el Pachakuti. Connotaciones simbólicas de la presidencia de Evo Morales. *Ciencia y cultura,* 18: 87-102.

___ (2002). *Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales.* La Paz: AGRUCO, Universidad de la Cordillera, Plural editores.

___ (2000). *Organización y liderazgo aymara, 1979-1996.* La Paz: Universidad de la Cordillera; AGRUCO.

TODOROV, Tzvetan (1982). *La conquista de América. El problema del otro.* México: Siglo XXI.

VALCARCEL, Daniel (1975). *La rebelión de Tupac Amaru.* México: Fondo de Cultura Económica.

VILLARÍAS ROBLES, Juan (2008). La antropología posmoderna; una reflexión desde la etnohistoria peruanista. *Revista de dialectología y tradiciones populares,* Vol. LXIII/1: 37-74.

VIRREIRA, Juan (2003). *Las capitalizadas en cifras.* La Paz: Oficina del Delegado Presidencial para revisión y mejora de la capitalización.

WACHTEl, Nathan (1971). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid: Alianza Editorial.

ZAPATA, Claudia (comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina.* Quito: UASB; Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile; Editorial Abya Yala.

ZEA, Leopoldo (1992). Más allá de los 500 años. *Mundo Nuevo,* 3: 11. *Presencia,* 12.01.1992.

ZELAYA Y FERRERA, Rolando (2012). Día de la Bandera de la Raza. Tegucigalpa-Honduras. Historia de Honduras en línea. http://historiadehondurasenlinea.blogspot.com/2012/10/dia-de-la-bandera-de-la-raza.html

ZIVECHI, Raúl. (2009). *Constantino Lima: La otra política nace de lo cotidiano*. http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&cod=41166 Consultado el 11.12.2009.

Anexo

Una encuesta sobre el 12 de Octubre

Evgenia Bridikhina - Omar Altamirano

En el año 1992 se conmemoró los 500 años de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. En España, los países de América Latina y en Bolivia, este acontecimiento ha provocado distintas reacciones. Si bien el gobierno español empezó, desde la década de 1980, a preparar un amplio programa de festejos, en los países latinoamericanos surgieron otras voces en pro y en contra de las conmemoraciones, sobre todo por parte de los grupos indígenas.

Han pasado más de veinte años después de esta fecha y muchas cosas han cambiado en el panorama político de los países latinoamericanos y en Bolivia. También ha surgido una nueva generación capaz de evaluar los hechos del pasado con nuevos criterios. Entre estos hechos están las fechas de 1492 y 1992.

En 1992, se realizó una encuentra en América Latina sobre estos hechos. Esta encuesta, elaborada por Denise Jodelet, se refería al tema del "descubrimiento" y al festejo del Quinto Centenario. Fue distribuida a través de las embajadas españolas en el continente, específicamente a las carreras y departamentos de Psicología social.

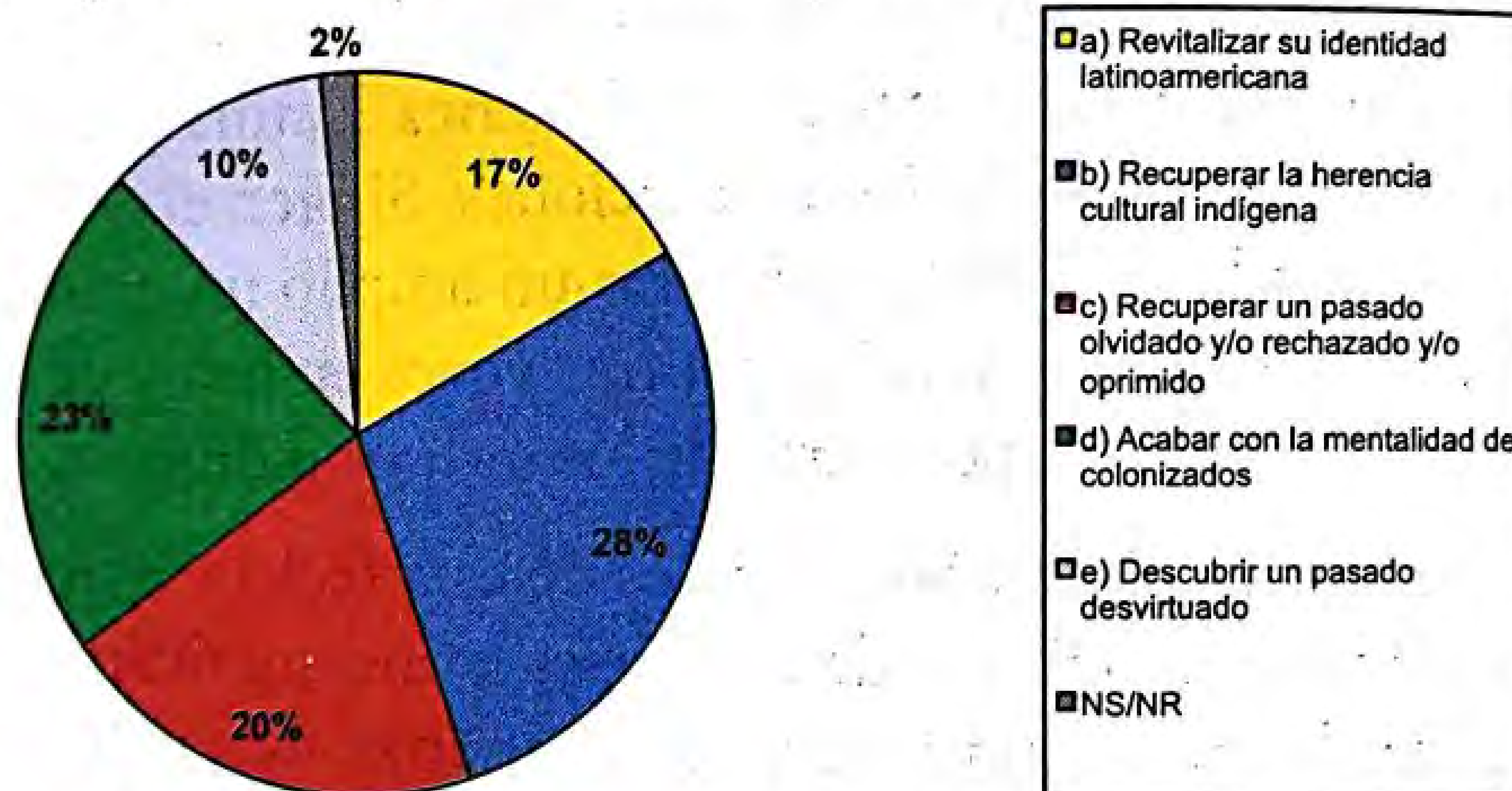
En el año 2012, los alumnos de la materia Historia Colonial de Bolivia de la Carrera de Historia de la UMSA, bajo la dirección de la Dra. Evgenia Bridikhina, retomaron la encuesta y la aplicaron a futuros historiadores de cuatro instituciones de educación superior en La Paz y El Alto, específicamente a los alumnos de Historia de la Carrera de Historia de la UMSA (69 estudiantes), de la Carrera de Historia de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) (75 estudiantes), de la carrera de Historia de la Universidad del Tawantinsuyo (UTA) (23 estudiantes) y de la Escuela Normal Superior (76 estudiantes).

Las instituciones fueron elegidas para poder comparar las ideas, impresiones y opiniones de los estudiantes que viven y estudian en El Alto y La Paz en torno a este tema.

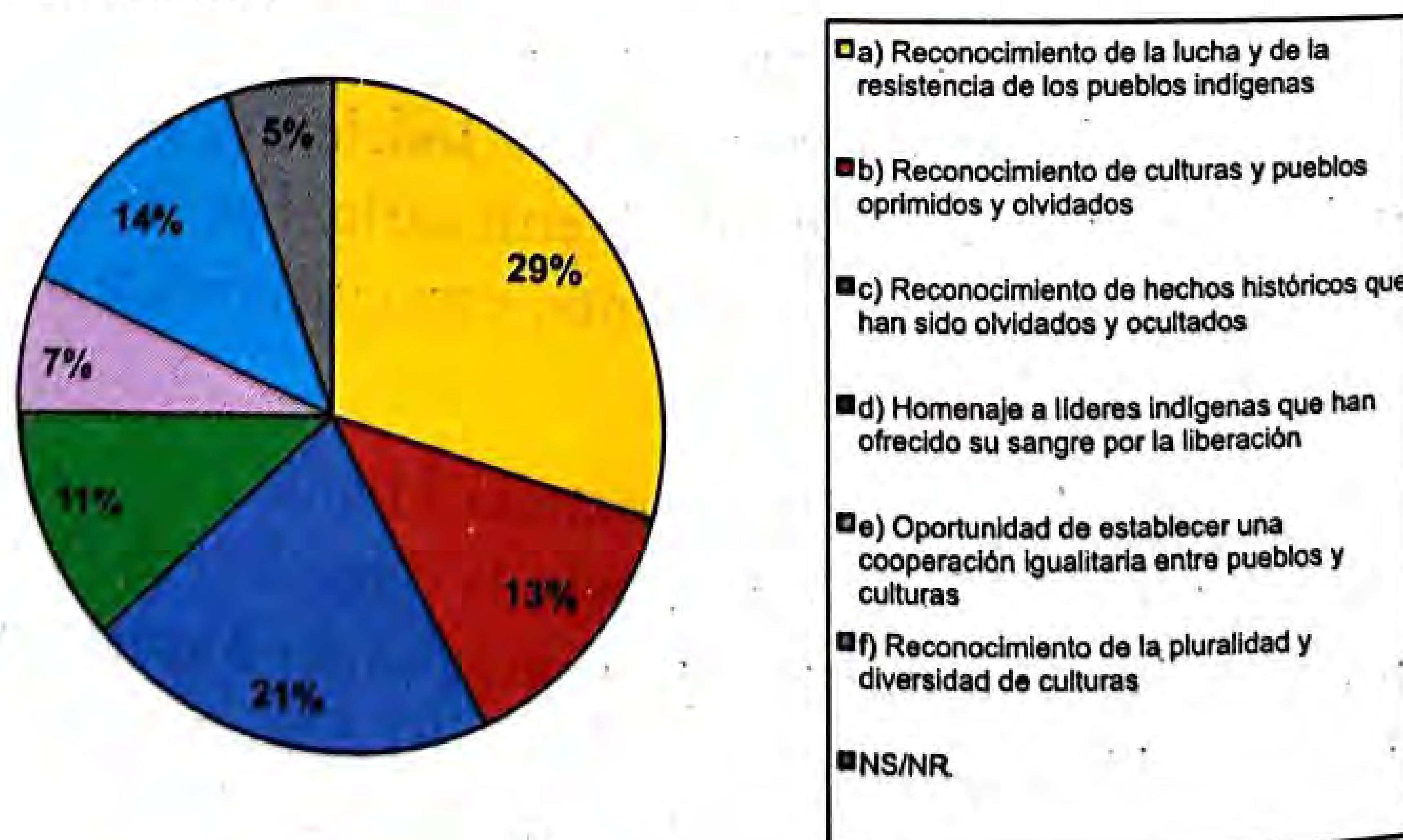
La encuesta tomo en cuenta las variables siguientes: género de los estudiantes, participación por instituciones de educación superior (4); participación de acuerdo con la edad; autoidentificación.

Las preguntas abordaron los temas siguientes:

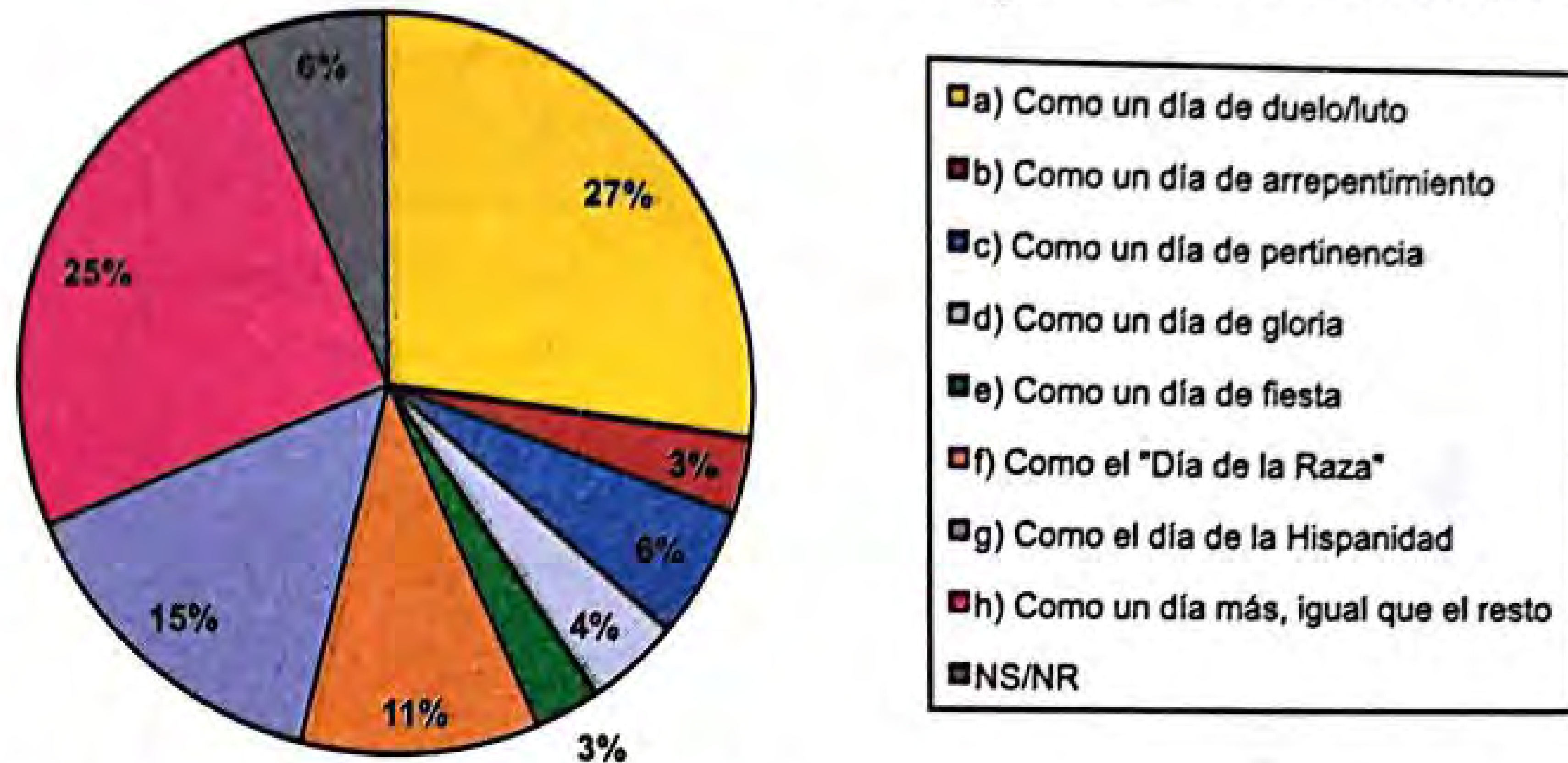
1. Se atribuyó diversos objetivos a las conmemoraciones organizadas en 1992. Indique con cuáles está usted de acuerdo.



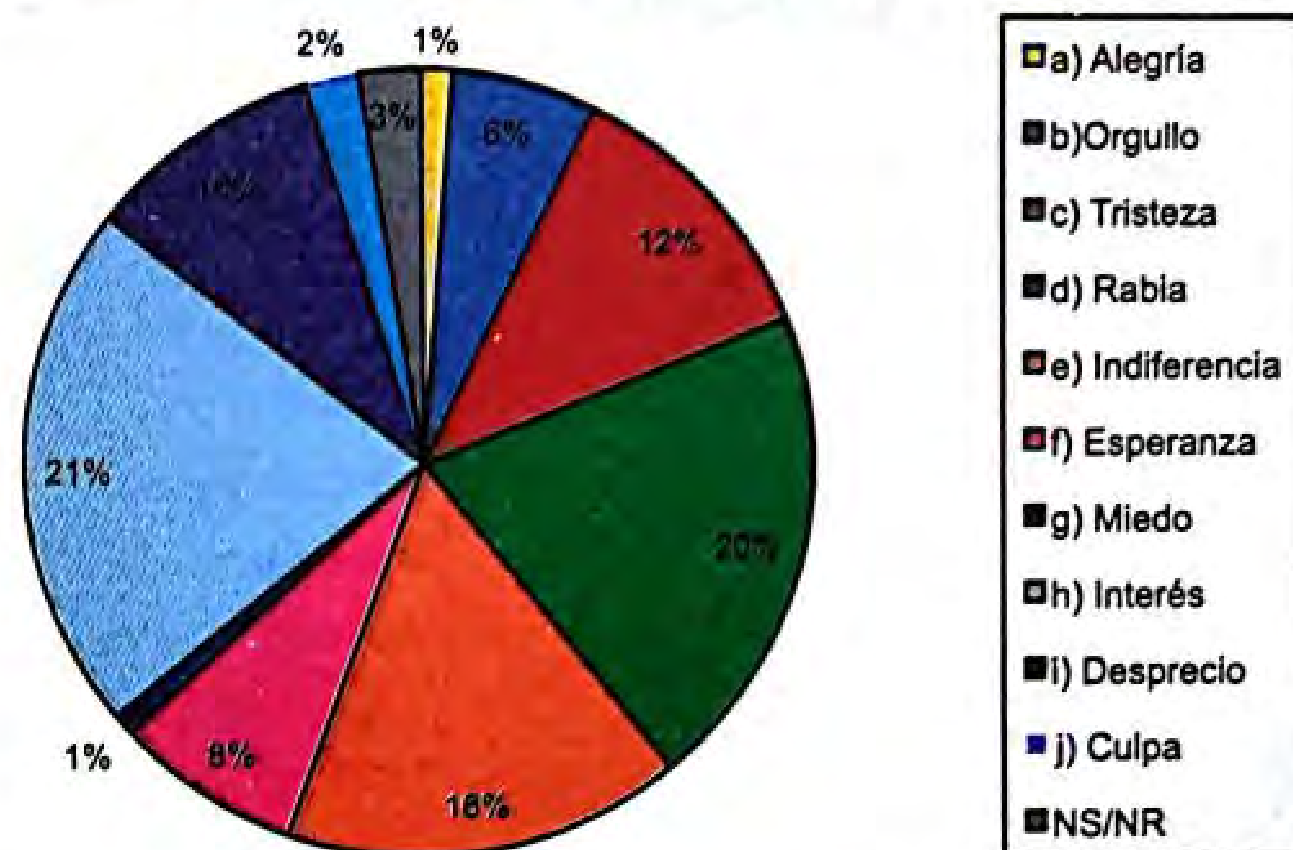
2. Según usted, ¿cuáles de los aspectos siguientes podrían haber enriquecer la conmemoración?



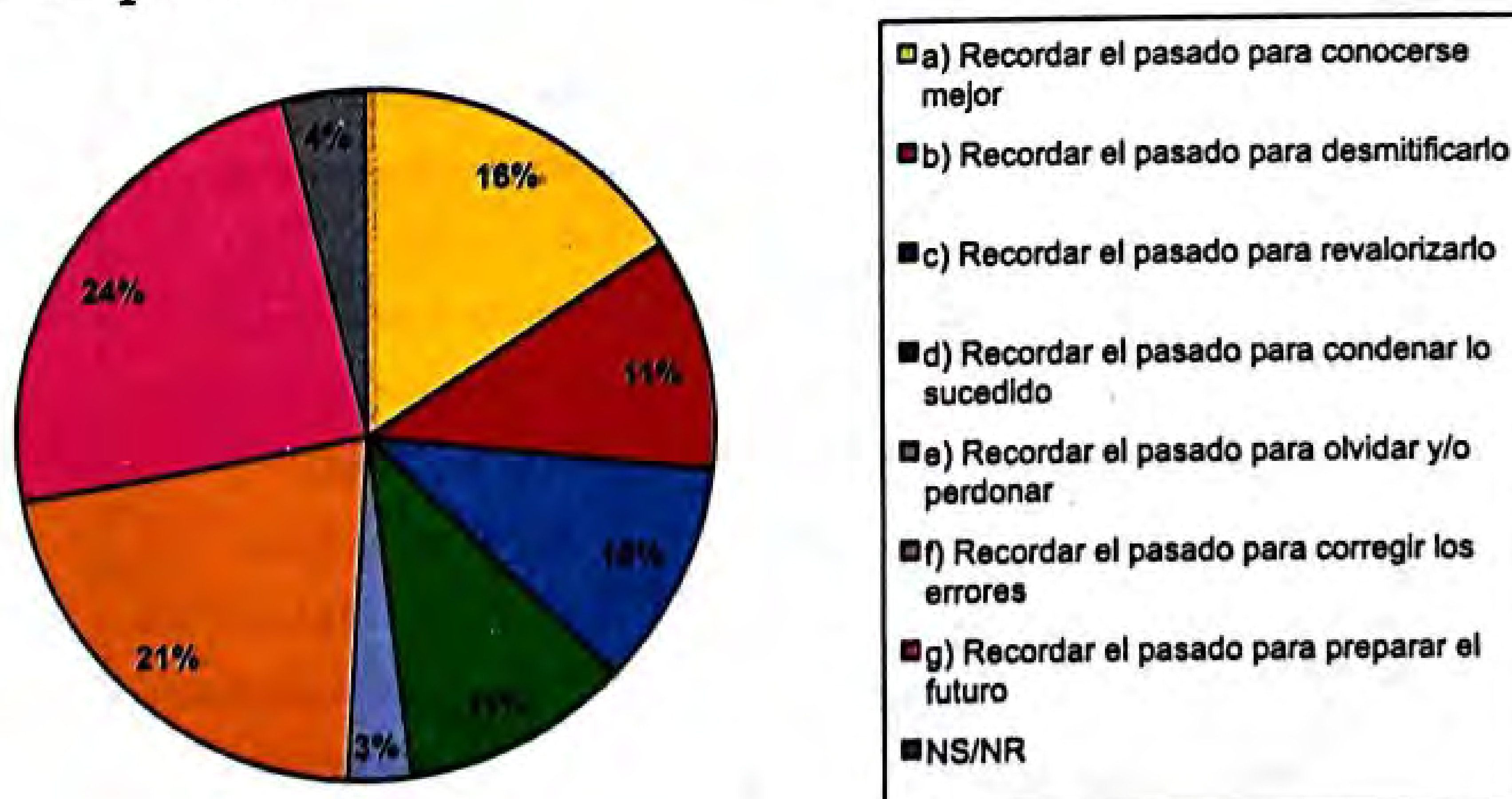
3. De las siguientes caracterizaciones propuestas por varios grupos para conmemorar el Quinto Centenario, indique con cuál está de acuerdo.



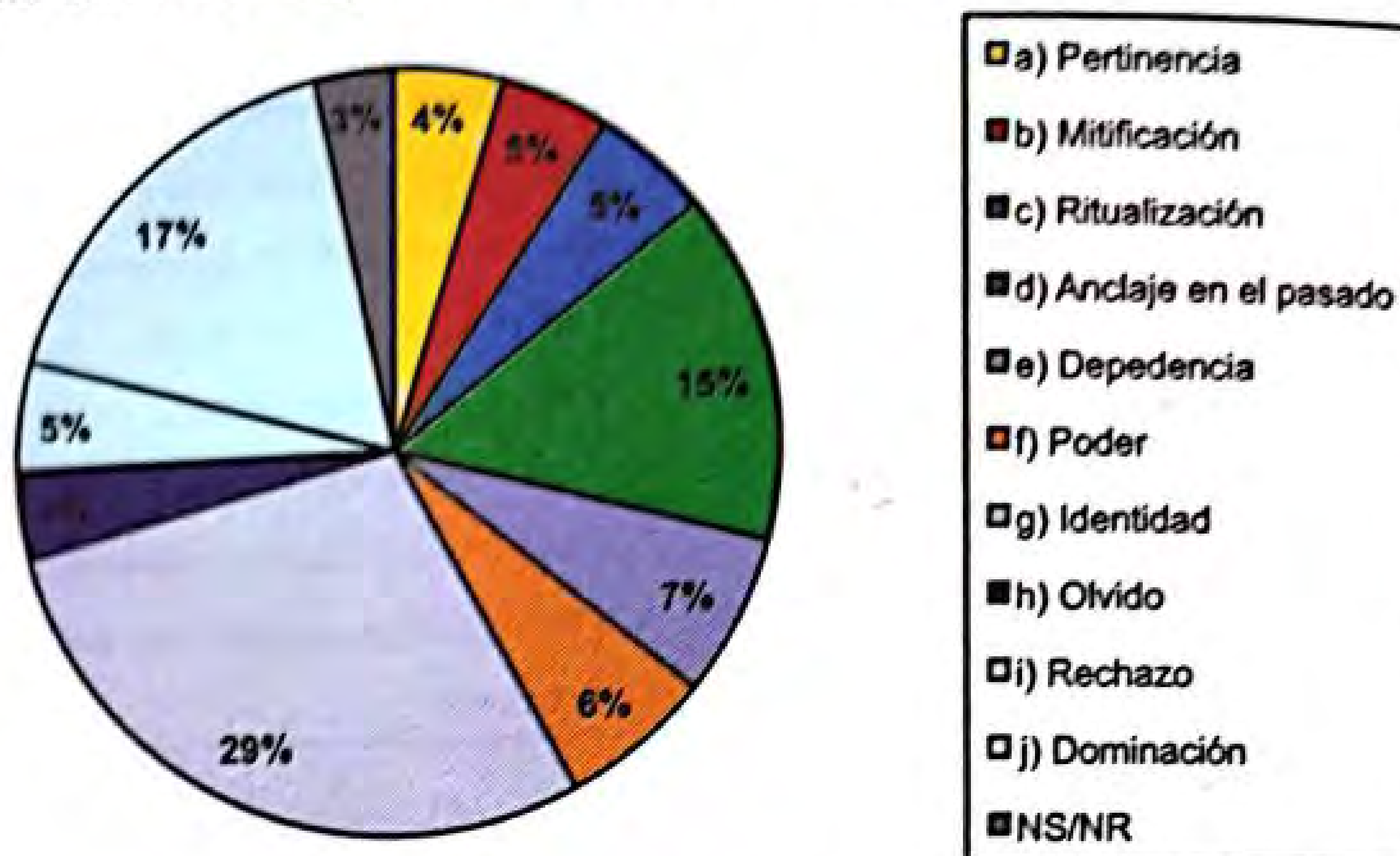
4. ¿Qué emoción suscitan en usted los acontecimientos de 1492?



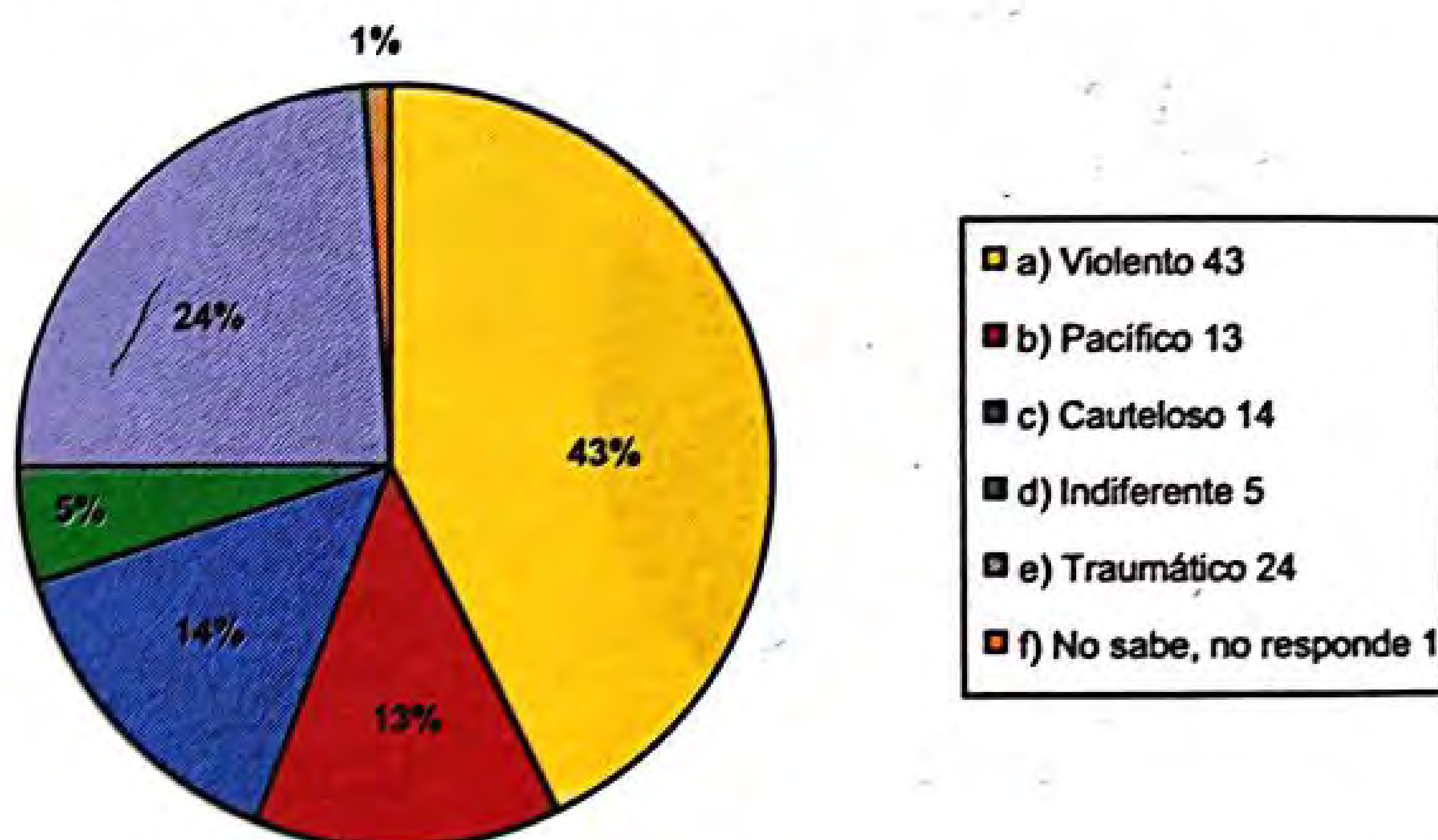
5. En su criterio, recordar los acontecimientos del 12 de octubre de 1492 debe servir para…



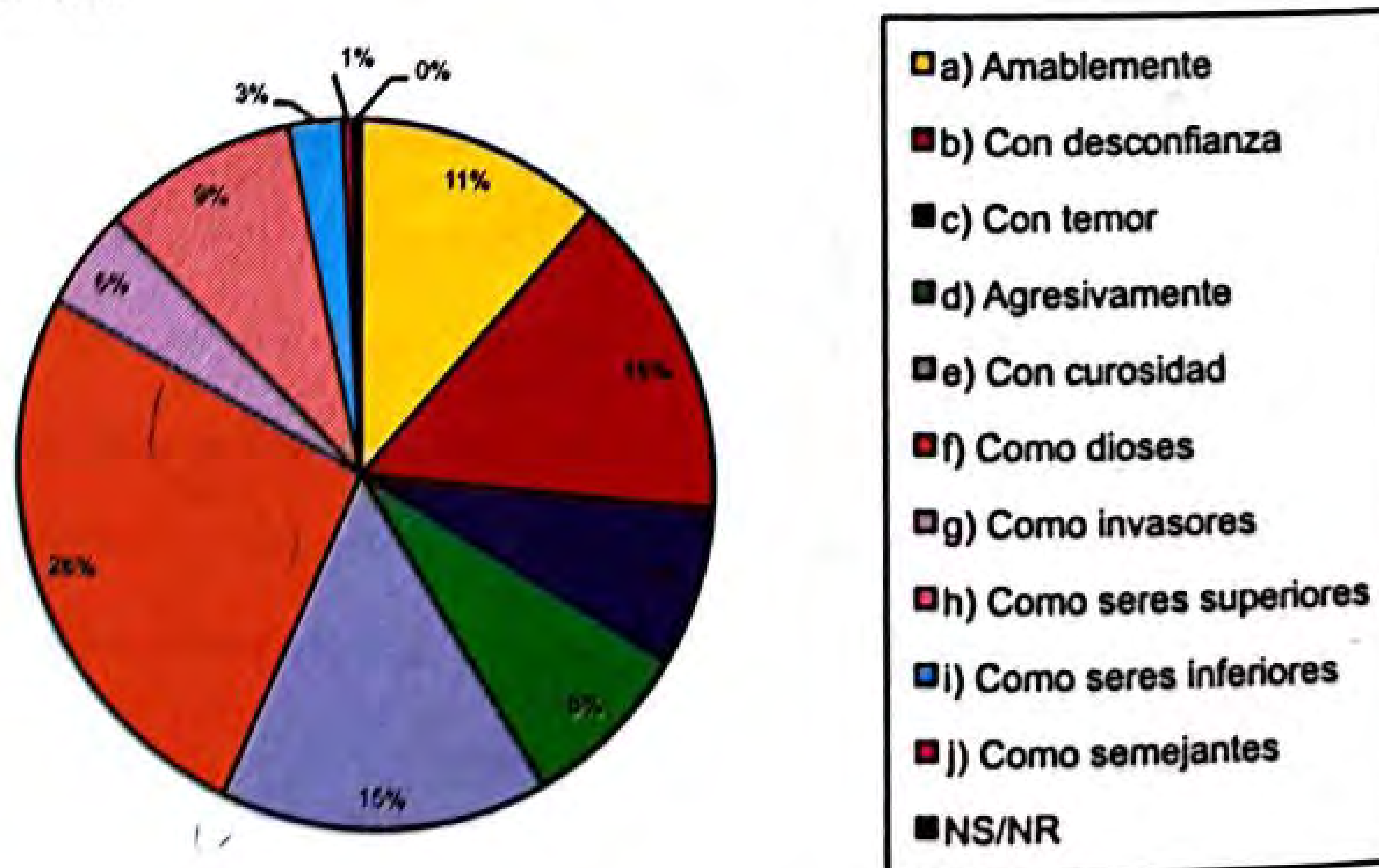
6. Indique el término que se puede aplicar a los acontecimientos que tuvieron lugar durante el Quinto Centenario, en 1992.



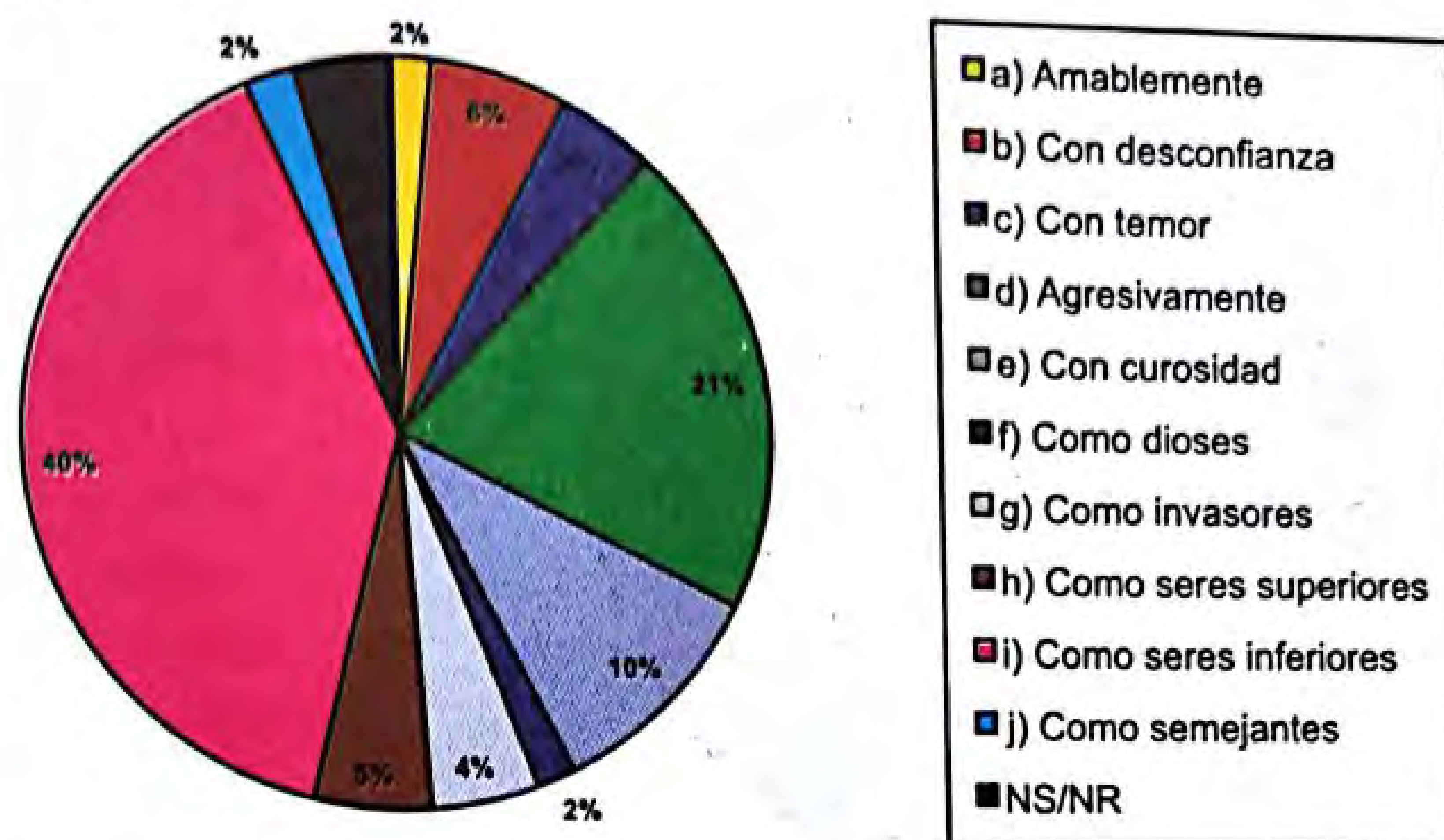
7. ¿Cómo calificaría el primer encuentro entre españoles e indígenas?



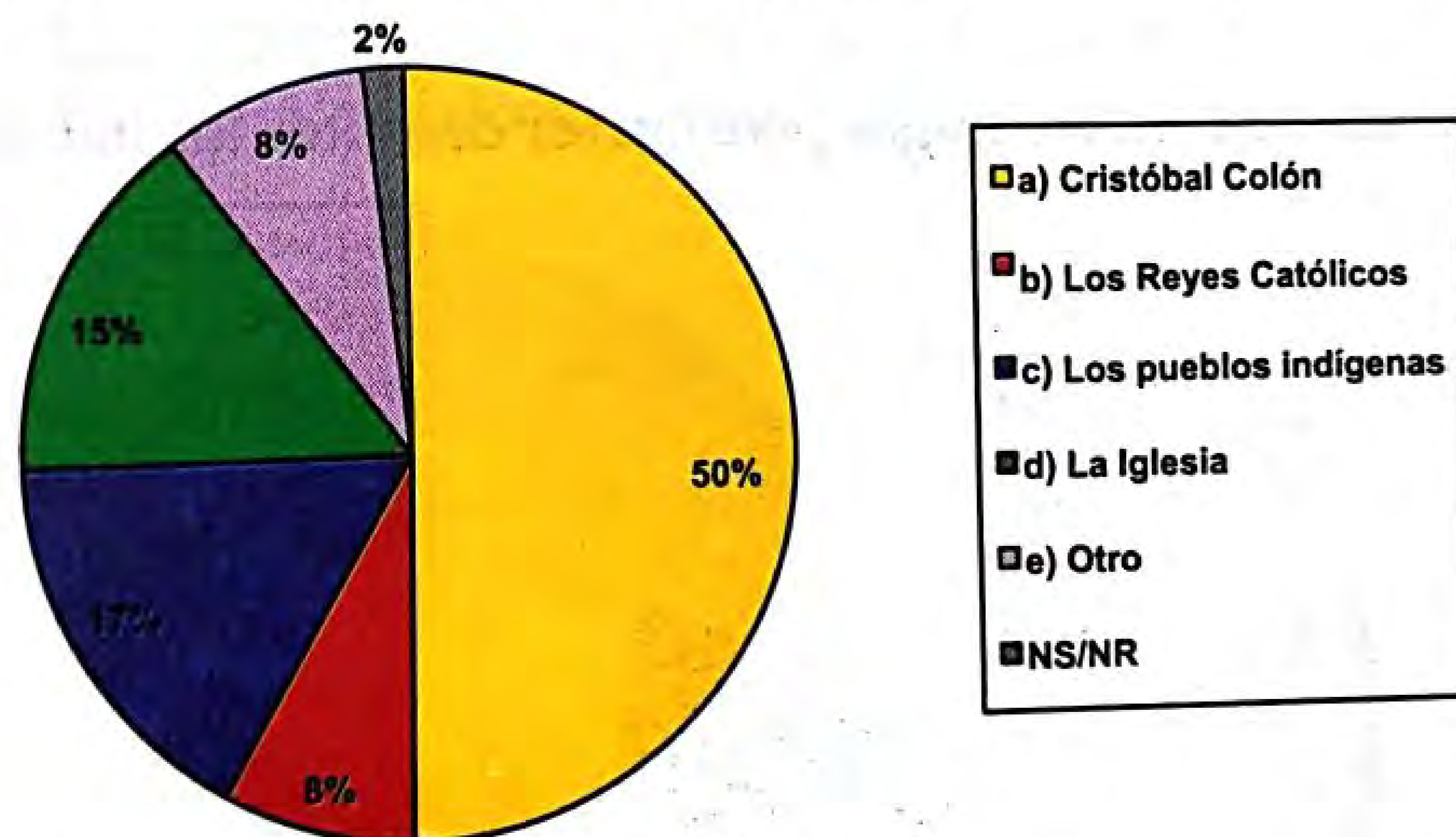
8. En este primer encuentro, ¿cómo cree que fueron tratados los españoles por los indios?



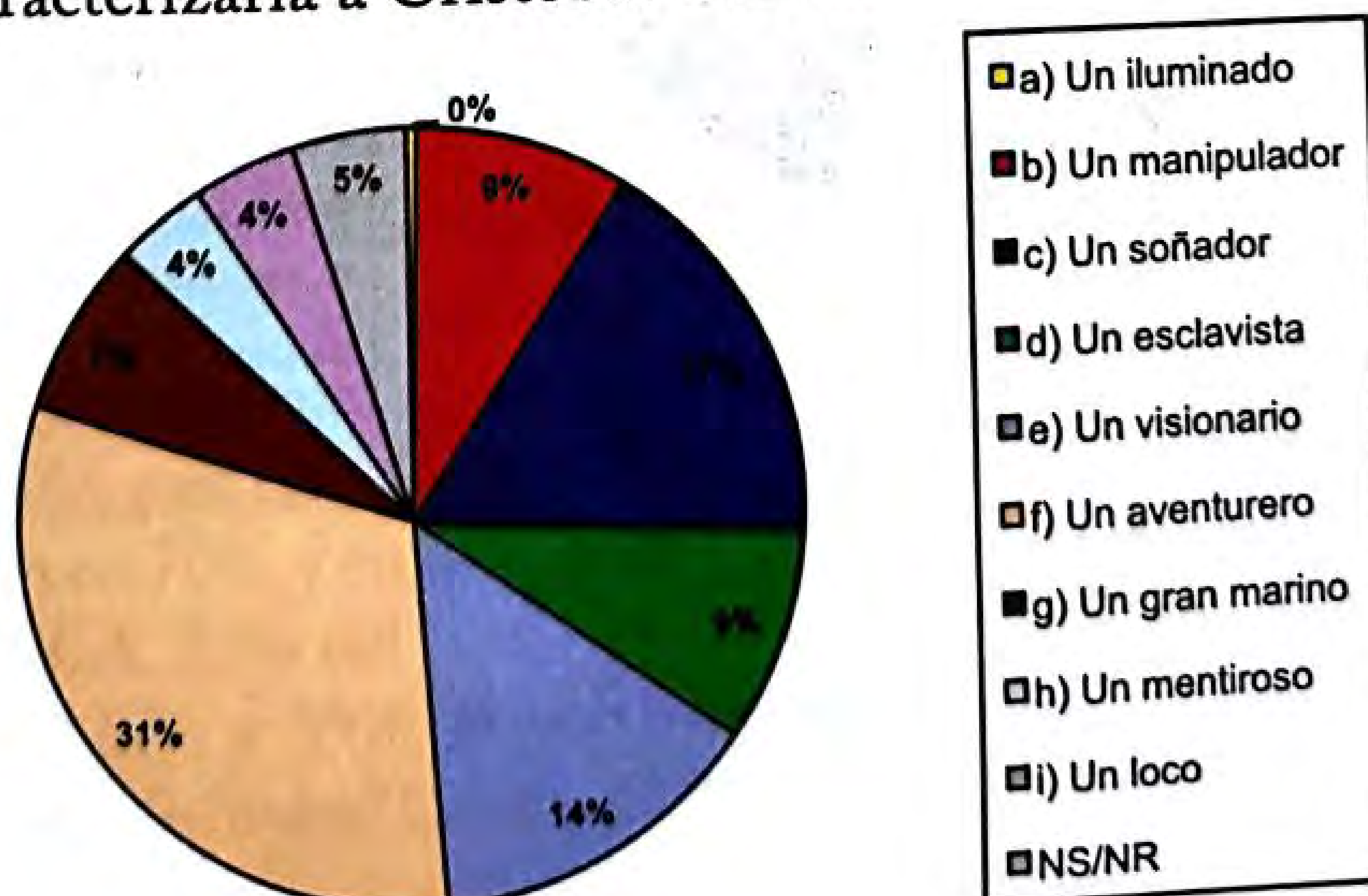
9. En este primer encuentro, ¿cómo cree que fueron tratados los indios por los españoles?



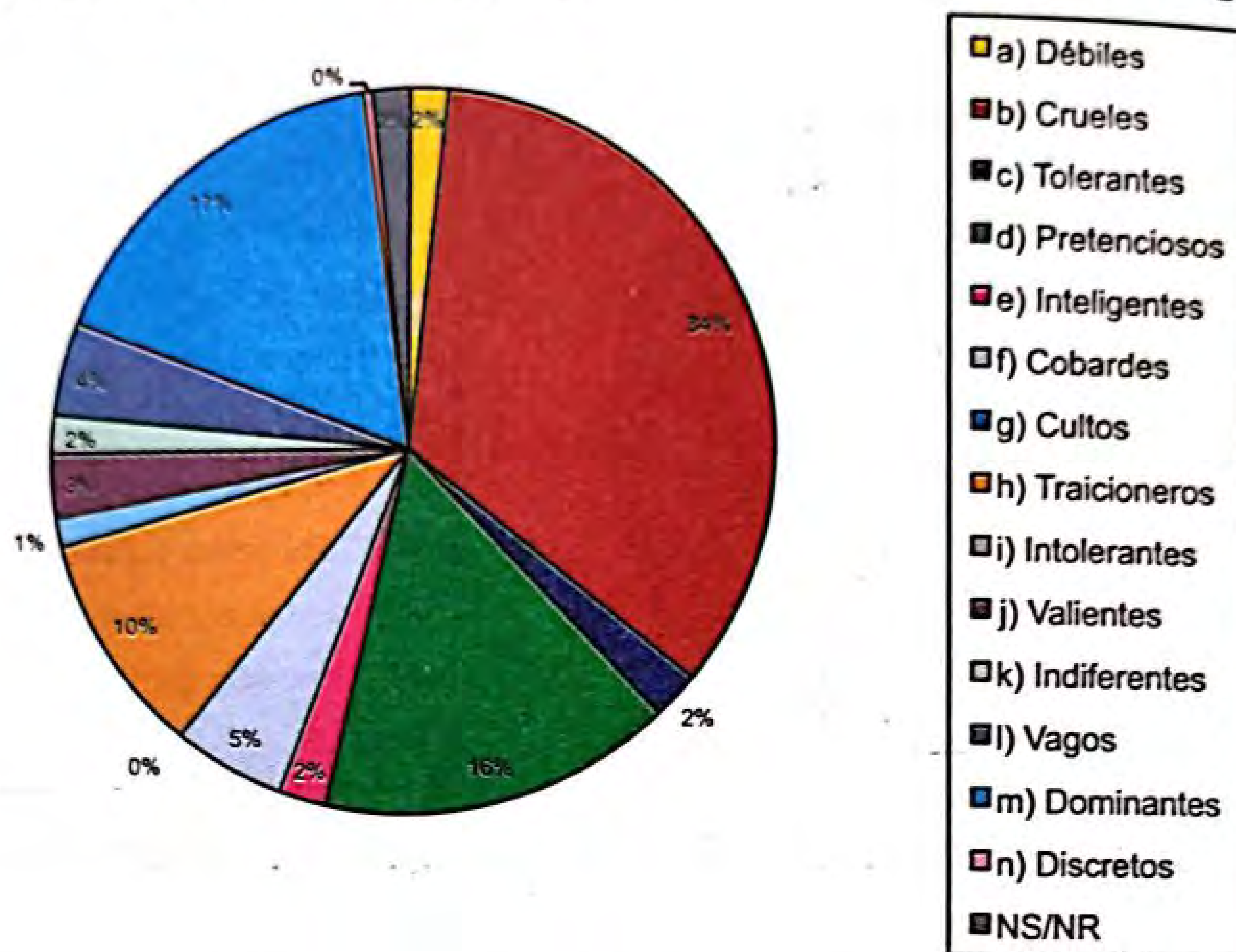
10. ¿Quién cree usted que fue el o los personajes más importantes en 1492?



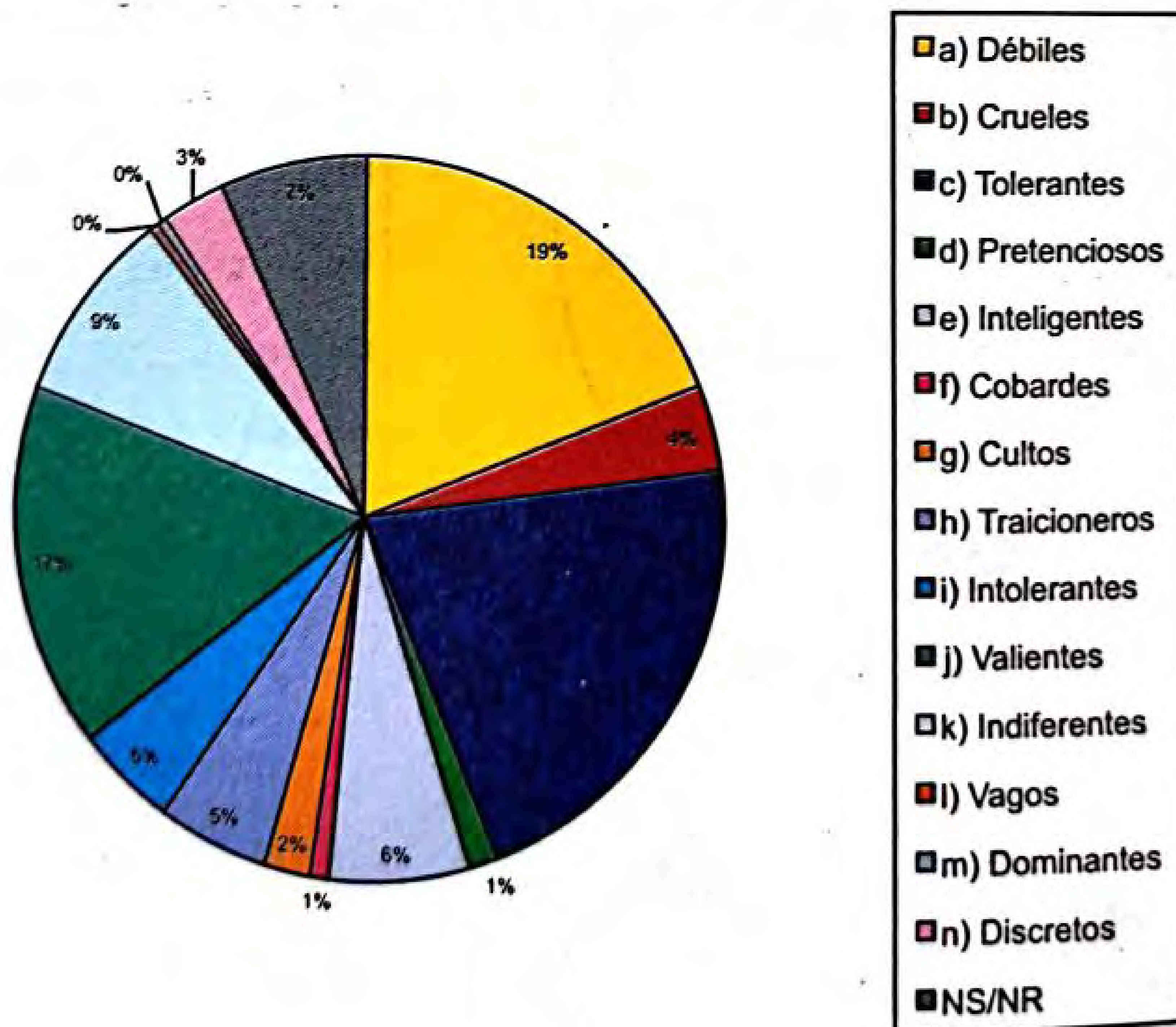
11. ¿Cómo caracterizaría a Cristóbal Colón?



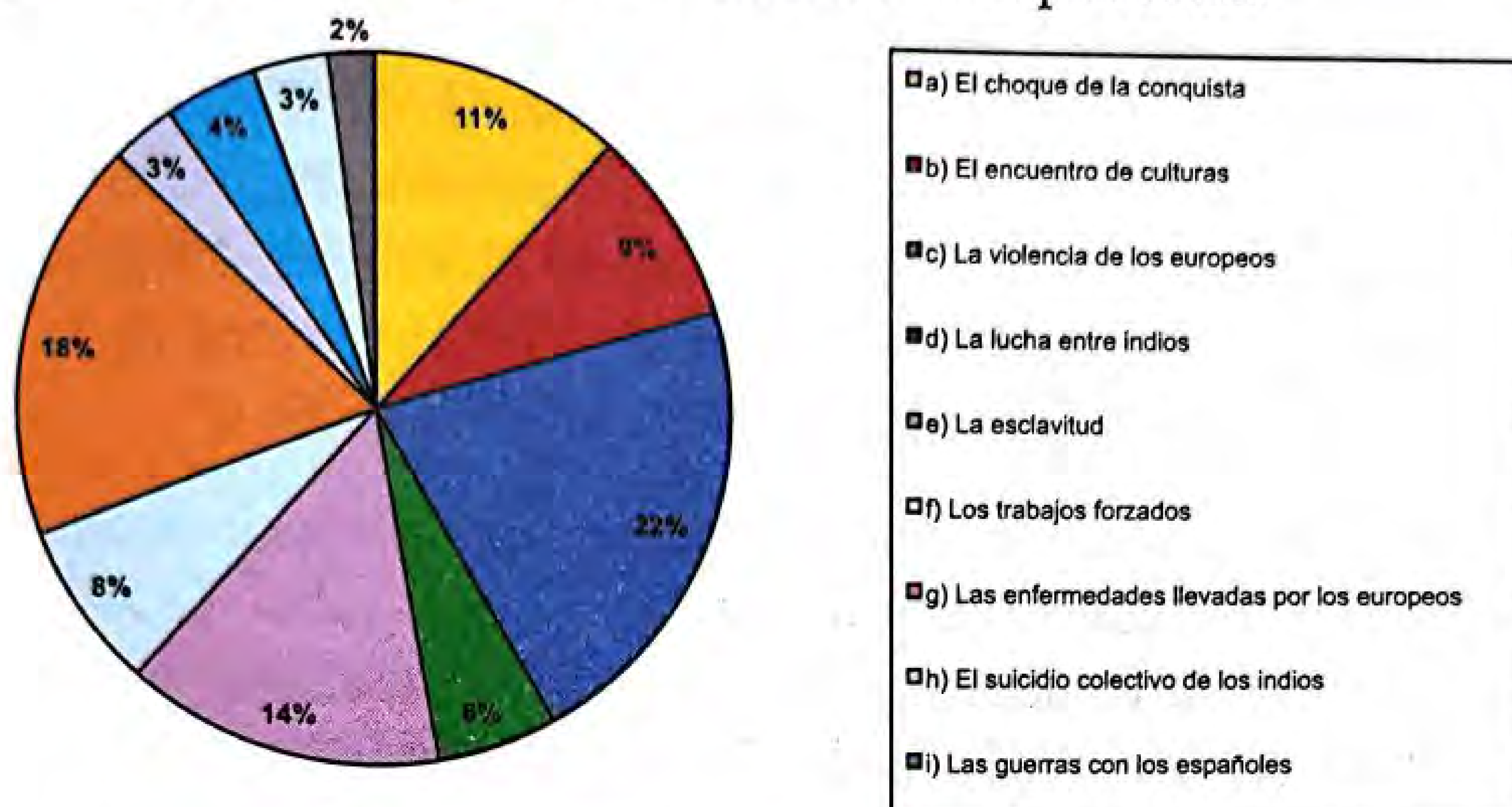
12. ¿Con qué características o rasgos podrían ser descritos los españoles en 1492?



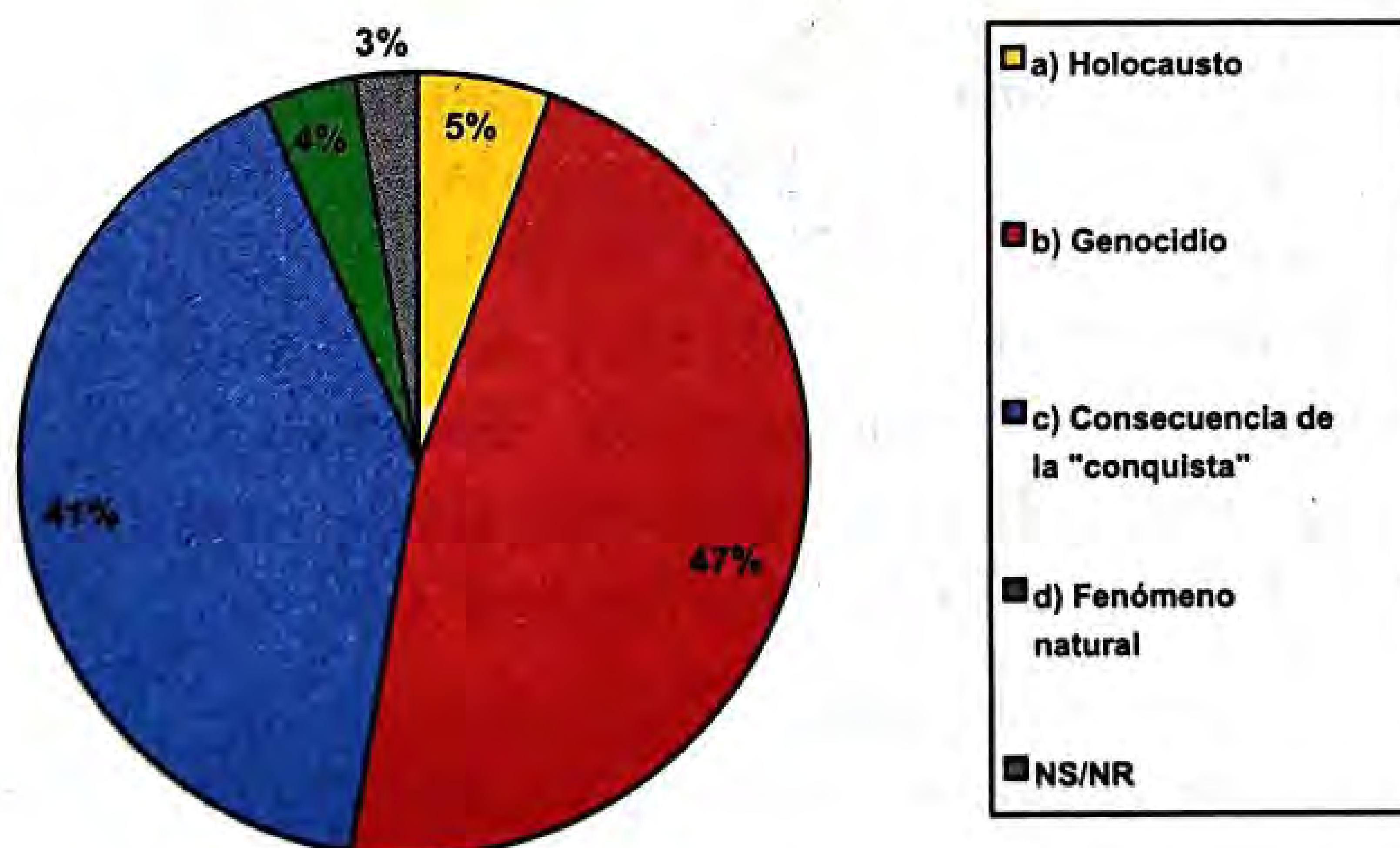
13. ¿Con qué características o rasgos podrían ser descritos los indios en 1492?



14. Se atribuye varias causas a la disminución de la población indígena en la conquista; ¿cuál cree que fue la causa más importante?



15. ¿Cuál interpretación cree más apropiada acerca de la disminución de la población indígena en la conquista?



Los estudiantes que respondieron las preguntas son mayormente hombres (51%) con una pequeña diferencia frente a las mujeres; se trata en su gran mayoría de jóvenes de 21 a 25 años que se consideran mestizos (51%). En este punto, existe una diferenciación por establecimiento de origen: los estudiantes de la Escuela Normal lo hacen en 70%, y en 67% en la UMSA mientras que en la UTA, solo son 39% y en la UPEA, 32% del total. En estos últimos casos, varios se autodefinen como indígenas: 22% y 39%, respectivamente, pero lo curioso es que existe un elevado porcentaje de "otros" (35% y 22%) en esas universidades.

A la pregunta acerca de los objetivos de la conmemoración del Quinto Centenario, 28% del total de los estudiantes consideró que era importante recuperar la herencia cultural indígena, acabar con la mentalidad colonizada y recuperar el pasado olvidado. Para los estudiantes de la UPEA y de la UTA, la recuperación de la herencia cultural indígena es primordial. Los estudiantes asociaron los festejos de 1992 con el concepto de identidad (29%), seguido por el de dominación (17%) y anclaje en el pasado (15%); el tema de la identidad fue más importante para los estudiantes de la UMSA (39%).

En cuanto a las emociones que suscitaron los acontecimientos de 1992, las respuestas más comunes fueron: interés (21%), rabia (20%) e incluso indiferencia (16%). Los estudiantes de la UMSA destacaron su interés hacia este tema (33%), mientras que los de la UTA y la UPEA señalaron más la rabia (31% y 27 %). Sin embargo, al preguntar acerca de la necesidad de conocer los acontecimientos de 1492, la mayoría de los estudiantes relacionó esta pregunta con la proyección al futuro.

Con relación a la denominación de la conmemoración, numerosas repuestas se inclinaron por la de "invasión" (17%), siendo mayores partidarios de este concepto los estudiantes de la UPEA y de la UTA. Para los estudiantes de la UTA (31%), el concepto de los "500 años de resistencia" resultó ser el más adecuado, mientras que los conceptos de "descubrimiento, "encuentro de dos mundos" y "encuentro de dos culturas" recibieron mayor apoyo entre los estudiantes de la UMSA y de la Escuela Normal.

Para el conjunto de los estudiantes encuestados, esta conmemoración ha contribuido al reconocimiento de la lucha y resistencia de los pueblos indígenas para 29% de ellos aunque los estudiantes de la UPEA (44%) y de la Normal (30%) son los que más apoyaron esta idea. Las opiniones sobre el recuerdo de este día difieren: 48% de los estudiante de la UTA y 38% de la UPEA lo percibieron como un día de duelo mientras que 38% de los de la UMSA lo ven como día cualquiera y 22% como el "Día de la Hispanidad". Al parecer, algunos estudiantes persistían aún con la antigua mentalidad del "Día de la Raza".

En cuanto al tema de 1492, para los estudiantes de todas las universidades, el primer encuentro entre indios y españoles tuvo un carácter violento (43%)

y traumático (24%): indudablemente, hay una percepción negativa de este acontecimiento. Sin embargo, para los estudiantes de la UTA esta cifra sube hasta 61%. Los estudiantes consideran que, durante el primer encuentro, los indios trataron a los españoles como dioses (26%), así como con curiosidad y desconfianza; el uso del primer concepto se observa con más fuerza en las respuestas de los estudiantes de la UTA (39%), de la Escuela Normal (33%) y de la UPEA (31%). Por otro lado, en opinión de los estudiantes, los indígenas eran tratados por los españoles como seres inferiores (40%) y de manera agresiva (21%); esta percepción se destaca entre los estudiantes de la Escuela Normal (48%) y de la UTA (46%).

Sin embargo, más de 50% del conjunto de los estudiantes y 63% de los de la UPEA consideraron a Cristóbal Colon como el personaje más importante de 1492, mientras que sólo 17% pensaban que los pueblos indígenas fueron los protagonistas de este acontecimiento: los estudiantes de la UMSA (25%) y los de la UTA (22%) los consideraron como tales. La imagen de Colón tiene una connotación bastante positiva para los estudiantes de la UMSA, de la Escuela Normal y de la UPEA que lo han visto como un aventurero (31%), un soñador (17%) y un visionario (14%), mientras que para 26% de los estudiantes de la UPEA, fue un esclavista.

La imagen de los españoles de la época es mayormente negativa: fueron descritos como crueles (34%), pretensiosos (16%), intolerantes (17%). Dicha imagen fue más respaldada por los estudiantes de la UTA, de la Escuela Normal y de la UPEA que consideran la crueldad como la característica más sobresaliente de los conquistadores (57%, 43%, 32%, respectivamente).

Las percepción de los indígenas en la época de la invasión y conquista es bastante contradictoria: fueron descritos como tolerantes (21%), débiles (19%) y valientes (17%) a la vez. Fueron los estudiantes de la UTA (31%) y de la UPEA (27%) los que abogaron por su tolerancia, mientras que los de la UMSA señalaron la debilidad como su rasgo más sobresaliente (23%) en tanto que los de la UTA eligieron la valentía (22%). Las causas de la disminución de la población indígena han sido relacionadas con la violencia (22%), las enfermedades (18%) y la esclavitud (14%). Para los estudiantes de la UTA y de la UPEA, la violencia la causa principal (57% y 25%, respectivamente)

mientras que para los estudiantes de la UMSA, fueron las enfermedades (33%). La desaparición de la población indígena fue relacionada por 47% de los estudiantes con un genocidio, siendo este concepto abrazado mayoritariamente por los estudiantes de la Escuela Normal y la UTA, mientras que los estudiantes de la UMSA y UPEA relacionan este proceso con las consecuencias de la conquista.

Acerca de los autores

Dra. Evgenia Bridikhina: docente de la Carrera de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz) desde hace más de dos décadas; impartió clases en las materias de Historia Antigua Universal, Historia de Bolivia colonial, Teoría y Metodología de la Historia. También es docente en la Carrera de Sociología. Trabajó en el Archivo de La Paz y en el Instituto de Estudios Bolivianos. Es miembro de la Coordinadora de Historia y miembro de número de la Academia Boliviana de Historia. Su interés académico se centró en la historia de los afrodescendientes, las mujeres, el poder, las fiestas. Es autora de varios trabajos sobre la historia colonial y republicana de Bolivia, entre los que se destacan los libros siguientes: *Sin temor a dios ni a la justicia real. Control social en Charcas a fines del siglo XVIII* (2001), *Theatrum mundi: entramados del poder colonial* (2007), *Nueva historia común: relaciones bilaterales boliviano españoles* (2012) y otros.

Correo electrónico: bridowoman@hotmail.com

Rocío Mariana Alurralde Zambrana: nació en Cochabamba; es licenciada en Relaciones Internacionales de la Universidad de Aquino Bolivia (UDABOL); estudiante egresada de la Carrera de Derecho de la Universidad Tecnológica Boliviana (La Paz); estudiante egresada de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Actualmente, trabaja como catalogadora de documentos coloniales en el Archivo Histórico Municipal de Cochabamba.

Correo electrónico: athos40@outlook.com

Marina Ari: comunicadora social; actualmente estudia en la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Es autora del libro *Bartolina Sisa, la generala aymara y la equidad de género.* (2003) y *MACHAQ MARA ¿Qué es el Año Nuevo Aymara?* (2004). Además, ha publicado varios

artículos en periódicos indígenas de Canadá y Argentina. Ha creado los primeros portales aymaras de Internet.

Correo electrónico: wayraari@hotmail.com

Nigel Caspa: estudiante egresado de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Tiene publicaciones en la prensa local y revistas que abordan temas de historia. Actualmente estudia la formación de clases sociales de Bolivia en la primera mitad del siglo XX e historia económica a partir de 1938.

Correo electrónico: nigelhist@hotmail.com

Verónica Salomé Colque Jiménez: estudiante de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Ha publicado numerosos artículos en revistas de historia y periódicos.

Correo electrónico: saloverito@hotmail.com

Fabiola Linares: estudiante titulada de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).

Correo electrónico: fabiola.nadir@gmail.com

Henrry Emilio Ramos Condori: nacido en La Paz, estudiante de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz).

Correo electrónico: 7heramos@gmail.com

Bruno Valdivia Gallardo: estudiante de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Fundador de la Sociedad Científica de Estudiantes de Historia. Auxiliar de investigación en proyectos y cátedras de la Carrera de Historia. Autor de algunos artículos.

Correo electrónico: brunicimo1@gmail.com

El libro titulado *El 12 de octubre revisado y revisitado* es producto del trabajo coordinado y dirigido por la Dra. Evgenia Bridikhina y cuenta con la participación de los estudiantes Bruno Valdivia, Fabiola Linares, Rocío Alurralde, Verónica Colque, Nigel Caspa, Henrry Ramos, Marina Ari y Omar Altamirano, habiéndose originado a partir del trabajo realizado en la materia de Historia de Bolivia colonial, en la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés.

El propósito de la investigación fue analizar el imaginario, el debate y el impacto que tuvo en Bolivia la conmemoración, en 1992, del Quinto Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América, hecho histórico denominado como "Encuentro entre Dos Mundos" por parte de las instituciones oficiales e internacionales, o "invasión", desde los movimientos indígenas.

De la lectura de los artículos que lo componen se desprende de forma compleja la convocatoria que una fecha como el 12 de Octubre de 1492 generó en las generaciones a lo largo del siglo XX y también cómo otra nueva fecha, el 12 de Octubre de 1992, promovió un debate fundamental en nuestra memoria y nuestra identidad. Desde las diferentes formas en las que denominó al mismo hecho a recordar, se muestran ante nosotros y ante el mundo las tensiones aún irresueltas que se sucedieron a lo largo de 500 años. Asimismo, se constata que no se puede entender el proceso político e ideológico de los últimos veinticinco años sin tener en cuenta el surgimiento y fortalecimiento de nuevas propuestas ideológicas políticas que se dieron precisamente en torno a "los quinientos años", hecho que se ha constituido en una plataforma de debate para toda la población boliviana y americana. De esta manera, para América o Abya Yala, el escenario de 1992 fue central.

María Luisa Soux de Wayar





